LES ORIGINES

DE L'HISTOIRE

II

ORLÉANS, IMPRIMERIE DE G. JACOB, CLOITRE SAINT-ÉTIENNE, 4

LES ORIGINES
DE L'HISTOIRE

D'APRÈS LA BIBLE

ET LES TRADITIONS DES PEUPLES ORIENTAUX

PAR

FRANÇOIS LENORMANT

MEMBRE DE L'INSTITUT

TOME DEUXIÈME. — Ire PARTIE

L'HUMANITÉ NOUVELLE ET LA DISPERSION DES PEUPLES



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, Quai Voltaire, 25

1882

LES ORIGINES

DE L'HISTOIRE

CHAPITRE IX

L'ARÂRÂT ET LE 'ÊDEN

Le lieu où le récit biblique montre l'arche s'arrêtant après le déluge (1), le point de départ qu'il assigne aux Noa'hides est « les montagnes d'Arârâṭ (2). » A dater d'une certaine époque, ce souvenir s'est appliqué à la plus haute montagne de la chaîne de l'Arménie, désignée par les indigènes sous le nom de

(1) Sur cette question du point où l'arche s'arrêta, tel que l'entendait le rédacteur de la *Genèse*, voy. Bochart, *Phaleg*, l. 1, chap. III; Winer, *Realwœrterbuch*, t. I, p. 81 et suiv.; Tuch, *Commentar über die Genesis*, sur VIII, 4; Nœldeke, *Untersuchungen zur Kritik des Altes Testaments*, p. 145 et suiv.

(2) *Genes.*, VIII, 4.

Massis (1). Dans d'autres passages de la Bible, *Arârâṭ* est un nom de pays (2), associé (3) à ceux de *Minnî* (4), le *mat Mannai* des documents assyriens (5), le Μινυάς (6) de Nicolas de Damas (7), c'est-à-dire le pays voisin du lac de Vân, et de *Aschkenâz*, qui nous occupera un peu plus tard, lorsque nous étudierons l'ethnographie du chapitre x de la *Genèse*. Les Septante le rendent par Ἀρμενία, et de même dans l'inscription de Behistoun le texte assyrien traduit par *Urarṭu* le *Armaniya* ou *Armina* du texte perse (8). Fréquemment employé dans les documents historiques des rois du grand empire d'Assyrie, ce nom géographique de *Urarṭu* ou *Ararṭu* y désigne toujours la partie nord-est de l'Arménie (9), ce qui s'accorde avec le dire de saint Jérôme (10), entendant l'*Arârâṭ* des prophètes comme la vaste et fertile plaine arrosée par l'Araxe. C'est encore à cette contrée que Moïse de Khorène (11) et les autres écrivains arméniens appli-

(1) Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 260-268.

(2) II *Reg.*, XIX, 37; *Is.*, XXXVII, 38.

(3) *Jerem.*, LI, 27.

(4) C'est tout à fait à tort que les Targoumîm croient retrouver ce nom dans *Psalm.*, XLV, 9.

(5) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 22; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 160 et 212.

(6) Notons que l'obélisque de Schalmanou-aschir, trouvé à Nimroud, appelle dans un endroit ce pays *Mannaś*.

(7) *Ap.* Joseph., *Ant. jud.*, I, 3, 6.

(8) Ménant, *Le syllabaire assyrien*, t. I, p. 119.

(9) E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 10; *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 160, 209 et suiv.

(10) *Ad Is.*, XXXVII, 38.

(11) *Geogr.*, 65 et 80.

quent l'appellation d'*Ararad* ou *Ayrarad ;* c'est là qu'Hérodote (1) place ses Alarodiens, dont le nom n'en est qu'une variante (2). La plaine en question se déploie au sud-est du mont Massis, l'Agri-dagh de nos jours, situé sur la rive droite de l'Araxe, montagne que Nicolas de Damas (3) appelait Baris, et sur le sommet de laquelle il racontait déjà que l'on montrait les débris de l'arche. Ce n'est que tard, du reste, que l'on a appliqué le nom d'Ararat à cette montagne elle-même ; pour saint Jérôme encore il désigne exclusivement la plaine qui s'étend à ses pieds. L'application du nom d'Ararat au mont Massis a été le résultat des interprétations bibliques qui reconnaissaient dans son sommet les *harê Arârâṭ* de *Genes.*, VIII, 4. Originairement ce nom désignait un pays environné de grandes montagnes, dont le Massis était la plus haute cime, et non pas une montagne spéciale, ni celle-là ni une autre.

La majorité des anciens interprètes grecs et latins de l'Écriture sainte ont adopté cette localisation de l'Arârâṭ du déluge au mont Massis. Mais la tradition des chrétientés orientales était différente et procédait d'une tradition juive antérieure. Les Targoumîm du Pentateuque et des prophètes rendent *Arârâṭ* par *Qardu ;* la version

(1) III, 94; VII, 79.

(2) Kiepert, *Sitzungsber. der Berlin. Akad.*, 14 février 1859, p. 158; H. Rawlinson, *On the Alarodians of Herodotus,* dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson, t. IV, p. 203-206; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 132.

(3) *Ap.* Joseph., *Ant. jud.,* I, 3, 4.

syriaque peschito fait de même dans *Genes.*, VIII, 4, et cette interprétation est suivie de tous les Syriens, à commencer par saint Ephrem (1). Elle est aussi adoptée par saint Épiphane (2), et elle a été connue de Josèphe (3), dans le texte duquel la forme Καρρῶν ou Καιρῶν est manifestement une corruption de Καρδῶν. Ceci est d'accord avec les données de Bérose (4), faisant arrêter le vaisseau de Xisouthros sur les monts Gordyéens, c'est-à-dire dans les montagnes du Kurdistan actuel, habitées par un peuple pour le nom duquel les écrivains classiques fournissent les formes variées Κάρδακες (5), Καρδοῦχοι (6), Κορδυαῖοι (7), Γορδυηνοί (8), Γορδυαῖοι (9), Κύρτιοι (10), *Gordiaci* (11) et même Χαλδαῖοι (12), peuple dont la parenté réelle ou supposée avec les Chaldéens du bas Euphrate a donné lieu à de

(1) Assemani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 113; t. III, 2e part., p. 734.

(2) *Adv. haeres.*, I, 4 et 18.

(3) *Ant. jud.*, XX, 2, 2.

(4) Frag. 15 et 16 de mon édition ; voy. plus haut, dans le présent ouvrage, t. I, p. 389 et suiv.

(5) Polyb., V, 79, 11, et 82, 11 ; Hesych. et Phot. *s. v.;* Strab., XV, p. 734.

(6) Xenoph., *Anabas.*, III, 5, 16; IV, 1, 2; V, 5, 17; Strab., XVI, p. 747; Plin., *Hist., nat.,* VI, 15.

(7) Joseph., *Ant. jud.*, I, 3, 6. — Καρδυεῖς (Epiphan., *Adv. haeres.*, I, 4 et 18).

(8) Strab., XVI, p. 747. — *Cordueni* (Plin., *Hist. nat.*, VI, 15).

(9) Strab , XI, p. 529 et 532; XVI, p. 746, 747 et 750; Plutarch., *Alex.*, 31; Ptolem., V, 13, 5; Steph. Byz., *v.* Γορδυαία.

(10) Polyb., V, 52, 5; Strab., XI, p. 523; XV, p. 727.

(11) Plin., *Hist. nat.*, VI, 26 et 27. On trouve aussi *Gordiani.*

(12) Xenoph., *Anabas.*, IV, 3; V, 5; VII, 8; Plin., VI, 9; Strab., XII, p. 568; Steph. Byz., *v.* Χαλδαία et Χαλδαῖοι ; cf. Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 163.

nombreuses dissertations de la part des érudits modernes (1). Mo'hammed suit la même donnée dans le Qorân (2), quand il fait débarquer Nou'h sur le mont El-Djoudî, qu'il appelle « montagne kurde (3). » Cette montagne est en effet située au sud-ouest du lac de Vân (4), et son sommet neigeux se voit de fort loin dans la Mésopotamie (5). L'empereur Héraclius y monta de Tsamanên pour voir la place où l'arche s'était arrêtée (6) ; Kazwînî (7) prétend qu'on y conserva des bois de ce navire miraculeux jusqu'au temps des Abassides, et la croyance populaire du pays voi-

(1) Lassen, *Die altpersischen Keilinschriften von Persepolis*, p. 81-86 ; *Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, t. VI, p. 49-50; Westergaard, même recueil, t. VI, p. 370 et suiv. ; Jacquet, *Journal asiatique*, juin 1838, p. 593 et suiv. ; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II, p. 788-790 ; t. VIII, p. 90 et suiv. ; t. IX, p. 630; Genesius, *Thesaur.*, v. כשדים ; Rœdiger et Pott, *Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*, t. III, p. 6 et suiv. ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 333; Kunik, *Mélanges asiatiques de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 531 et suiv. ; Hitzig, *Urgeschichte der Philistæer*, p. 46; Pott, dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, art. *Indogerm. Sprachstamm*, p. 59 ; Lengerke, *Kenaan*, p. 220 ; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 60.

(2) XI, 46.

(3) Voy. Fræhn, *Ibn-Foszlân*, p. 54; Wahl, *Asien*, p. 818.

(4) Schulteus, *Ind. geogr.*, v. *Curdi;* Eutych., *Ann.*, I, p. 41 ; Yaqout, p. 111 ; Aboulféda, *Proleg.*, p. 176; Kazwînî, t. I, p. 156; Edrisi, IV, 6, p. 233; *Merâsid*, t. I, p. 270 ; Zamakscharî, *Lex. geogr.*, p. 38 ; Aboulféda, *Géogr.*, p. 69 et suiv., et 273 ; Ibn-Djobéir, p. 239 et 289; Ibn-Batoutah, t. II, p. 139.

(5) Buckingham, *Reisen in Mesopotamien* (Berlin, 1828), p. 316 et 320 ; Forbes, *Journal of the Royal Geogr. Society*, t. IX, 3e part. (1839), p 421 ; Petermann, *Reisen*, t. II, p. 47; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. IX, p. 721 et suiv. ; t. XI, p. 156.

(6) El-Makîn, I, 1, p. 14.

(7) T. I, p. 157.

sin est même qu'il en reste encore (1). Bérose (2) dit, de son côté, que les débris du vaisseau de Xisouthros étaient montrés de son temps dans les monts Gordyéens, légende dont nous trouvons aussi un écho chez saint Jean Chrysostôme (3) et chez saint Épiphane (4). Il est vrai que Nicolas de Damas racontait exactement la même chose de son mont Baris (5), qui est le Massis ou, comme nous disons, l'Ararat, c'est-à-dire la montagne que les Persans et les Turcs qualifient aujourd'hui de Kouh-i-Nou'h, ou « montagne de Nôa'h », en vertu de la même localisation du souvenir diluvien, et dont on prétendait aussi dans son voisinage, du temps de Chardin, que la cime gardait des restes de l'arche (6).

C'est plus au sud que les monts Gordyéens et directement à l'est de l'Assyrie, dans la chaîne du mont Choathras de Ptolémée (7), qui relie les montagnes des Carduques ou Gordyéens au mont Zagros et forme de ce côté la frontière de la Médie, qu'était située la montagne de *Nizir*, où le récit du cataclysme dans l'épopée d'Ourouk (8) fait s'arrêter le vaisseau de

(1) Macd. Kinneir, *Travels in Asia Minor, Armenia and Kurdistan*, p. 453.

(2) Fragm. 15 et 16 de mon édition; voy. plus haut, t. I, p. 389 et suiv.

(3) *De perfect. carit.*, t. VI, p. 350, ed. Gaume.

(4) *Adv. haeres.*, I, 18.

(5) *Ap.* Joseph., *Ant. jud.*, I, 3, 6.

(6) Voy. Rosenmüller, *Alt. u. N. Morgenl.*, t. I, p. 29 et suiv. C'est ce qu'affirmait aussi, dans le XIII[e] siècle, Guillaume de Rubruquis (*Itin. Tartar.*, 49).

(7) VI, 2, 3; 4, 1; 6, 1.

(8) Voy. t. I, p. 398 et suiv.; 613.

'Hasis-Adra (1). Peut-être faut-il l'identifier au pic de Rowandîz, situé presque exactement par 37° de lati-

(1) J'adopte désormais cette forme pour le nom du juste sauvé du déluge dans la tradition chaldéenne, au lieu de celle de 'Hasisatra, que j'avais suivie dans le premier volume. Elle me paraît, en effet, plus exacte philologiquement.

On sait que, suivant les exemplaires de l'épopée d'Ourouk (dont le Musée Britannique possède plusieurs, plus ou moins mutilés), ce nom se présente écrit phonétiquement sous les deux formes *Adra-'hasis* et *'Hasis-adra*. C'est donc un composé où l'ordre des deux éléments pouvait s'intervertir dans les différentes versions de la tradition. Et ces deux éléments sont sûrement un participe *'hasis*, du verbe *'hasasu*, au kal. et un nom à l'accusatif, *adra*, régime de ce participe. Mais, de même que tous les noms propres dans les textes cunéiformes, celui-ci s'écrit très-rarement avec une orthographe phonétique ; il se présente dans la majorité des cas avec une orthographe phonétique composée des deux caractères *UT.ZI*. Dans un certain nombre d'exemples des textes bilingues, suméro-accadiens et assyriens sémitiques, l'idéogramme *ZI* est traduit en assyrien par le verbe *'hasasu*, « être attentif, prêter attention, observer, » et par suite quelquefois « être obéissant, honorer. » Il représente donc ici l'élément *'hasis*. En conséquence, le signe *UT*, c'est-à-dire l'idéogramme de la notion de « soleil, » doit correspondre à l'élément *adra*. Et je n'hésite pas à traduire le nom *'Hasis-Adra* ou *Adra-'hasis* par « celui qui obéit au dieu Soleil, celui qui l'honore. »

En effet, il est incontestable à mes yeux que *Adru* est une appellation du dieu Soleil, parallèle à celle de *Šamšu* et synonyme. Je l'ai déjà dit plus haut (t. I, p. 524), mais sans en donner la preuve, qui est la suivante. Rien de mieux établi que le fait que les deux grandes divinités de la ville de Sippara étaient le dieu *Šamšu* et son épouse la déesse *Anunitum* (Fr. Lenormant, *Commentaire des fragments de Bérose*, p. 97 et 218; et dans le présent livre, t. I, p. 526), qui se partageaient les deux principaux sanctuaires de la ville, le premier ayant le *ê-Parra* (ou *ê-Babbara*), la seconde le *ê-Ulmaš* (ou *ê-Dûmaš*, car il y a incertitude sur la lecture d'un des caractères). Sippara était divisée par le cours de l'Euphrate en deux quartiers (Fr. Lenormant, *Commentaire de Bérose*, p. 218) ou en deux villes (d'où la forme au duel *Sepharvaîm*, adoptée par la Bible pour la désigner : *II Reg.*, XVII, 24; XVIII, 34; XIX, 13; *Is.*, XXXVI, 19; XXXVII, 13) originairement distinctes et désignées dans l'époque

tude, entre le bassin du lac d'Ouroumiyah et la vallée du Grand-Zab. En effet, dans la plus développée de

anté-sémitique par les deux appellations de *Sim-Par-Kî* (M. Friedr. Delitzsch lit *Šimbir-Ki*, mais, je crois, à tort), d'où la population de langue sémitique fit *Sippar* et *Sipar*, et de *Aga-de-Kî*, « la ville du feu perpétuel, » comme l'a très-heureusement et très-sûrement interprété M. Oppert. Ces deux quartiers ou ces deux villes sont plus tard désignés par les noms de *Sipar ša Šamši* et *Sipar ša Anuniti* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 69), « Sippara du Soleil » et « Sippara d'Anounit, » parce qu'en effet chacun d'eux renfermait le temple d'une des deux divinités en question. Or, dans *II Reg.*, XVII, 31, « les dieux de Sepharvaïm » sont nommés *Adrammelech* et *'Anammelech* (ce dernier pour *'Ananmelech*), transcriptions hébraïques sous lesquelles on retrouve avec une entière certitude les formes assyriennes *Adru-malku* et *Anuni(tu)-malki(tu)* (c'est ce qu'a déjà reconnu M. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 129). L'application du nom de *Adru* au dieu Soleil, au même dieu que celle de *Šamšu*, à tout le moins dans la religion spéciale de la ville de Sippara, en ressort d'une manière positive.

Et ceci se confirme encore lorsque nous voyons la qualification de *malku*, ét. constr. *malik*, qui dans ce cas est une épithète de *Adru*, devenir un nom propre de dieu (adoré spécialement à Schourippak : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 60, 1, l. 20), correspondant au *Molech*, *Malkâm* ou *Milkom* des religions kénânéennes et palestiniennes (Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 57). Dans tous les exemples où il est question de ce dieu *Malku* ou *Malik*, on discerne clairement qu'il n'est autre qu'une des formes du dieu Soleil, et même dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 66, recto, col. 2, l. 9, c'est *Malik* (au nom écrit phonétiquement) qui est donné comme l'époux de la déesse *Anunitum*. En même temps il est positif que le groupe idéographique complexe ou allophone composé des caractères *AN.AI* se lisait en assyrien *malku* (Oppert, *Rev. archéol.*, nouv. sér., t. XVIII, p. 320 ; Schrader, *Altbabylonische Keilinschriften*, p. 140 ; sur son emploi pour représenter le nom du dieu Molech dans le nom propre d'un roi édomite transcrit en assyrien *Malik-rammu*, voy. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 57). Il faut donc transcrire *Malkitu* le nom de la déesse *AN.AI*, donnée formellement, dans un ...d nombre d'exemples, comme épouse de *Šamšu* (*Cuneif. inscr.* ...*sia*, t. I. pl. 65, col. 2, l. 42 ; t. II, pl. 57, l. 11-31, *a-b* ;

ses inscriptions historiques, dans celle du Monolithe de Nimroud, le roi ninivite Asschour-naçir-abal ra-

t. III, pl. 66, *recto,* col. 5, l. 10, et *verso*, col. 2, l. 30). Or, dans l'inscription dite du Baril de Phillips (col. 2, l. 40 : *Cuneif. inscr. of. West. Asia,* t. I, pl. 65), le roi Nabou-koudourri-ouçour substitue le nom de cette Malkit à celui d'Anounit, en tant qu'appellation de la déesse de Sippara.

Puisque j'ai été amené à parler de 'Hasis-Adra et de l'histoire du déluge placée dans sa bouche par l'épopée d'Ourouk, je profiterai de l'occasion qui s'offre à moi d'introduire une rectification à ce qui a été dit plus haut, t. Ier, p. 393. Un nouveau fragment, sorti des dernières fouilles de M. Hormuzd Rassam, et dont mon ami M. Sayce a été le premier à tirer parti dans sa récente édition du *Chaldean account of Genesis* de George Smith (p. 279), donne maintenant intégralement le début du récit, d'une manière assez notablement différente des restitutions que j'avais cru pouvoir adopter, à la suite de M. Oppert. Il faut désormais, d'après ce nouveau fragment, le rétablir ainsi :

« Je veux te révéler, ô Nanroutou (?), l'histoire de ma préservation, et te dire la décision des dieux.
La ville de Schourippak, une ville que tu connais, est située sur l'Euphrate,
et les grands dieux habitaient en elle.
Les grands dieux décidèrent dans leur cœur de faire un déluge,
lui, leur père, Anou,
leur roi, le guerrier Bel,
le ministre de leurs vengeances, Ninib,
leur conseiller, le seigneur du Pays sans retour.
La Dame à la face cornue (*Nin-si-ka*), femme de Èa, s'assit avec eux. Et
lui (Èa) répéta leur commandement.
A son ministre, le ministre de la ville de Kisch, il déclara ce qui en était;
Son ministre était écoutant, et il me dit, à moi :
« Homme de Schourippak, fils d'Oubaratoutou, » etc.

Signalons aussi ce fait capital que, dans le fragment du catalogue des poèmes mythologiques de la Bibliothèque palatine de Ninive, que M. Pinches vient de retrouver sur la tablette cotée au Musée Britannique S 669, et que M. Sayce a traduit dans la préface du même ouvrage, nous lisons le nom de l'auteur auquel on attribuait cette

conte une campagne qu'il fit au sein du massif de cette montagne (1), dans la troisième année de son règne, sous l'éponymie de Asschour-iddin (882 av. J.-C.). Or, il résulte de l'ensemble des faits de la guerre à laquelle appartient cet épisode (2) que la montagne de Nizir touchait au pays de Zamoua et à la ville de Babitê, tous deux situés à l'est et au sud-est de la partie supérieure du Petit-Zab, le Caprus des géo-

épopée d'Ourouk dont nous avons déjà parlé tant de fois dans notre volume précédent. C'était un scribe appelé *Sin-liqi-unninni* (« ô Sin, reçois ma lamentation ! »).

(1) Voici tout le passage relatif au pays de Nizir. Il est à la col. 2, l. 33-38 (*Cuneiform. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 20) : *ara'h tašritu um XV ištu er Kalzi attuzir ana niribi ša er Babite erub. ultu er Babite attuzir ana mat Nizir ša Lullu-Kinipa iqabušuni aqtirib. er Bunasi er dannutišunu ša Muçaçina XXX ma'hazi ša livetušu akšud. çabi iqduru šadu marçu iççabtu. Aššur-naçir-abla alik ma'hri arkišunu kima iççuri iše'. ana šade Nizir pagrišunu itbuk. CCCXXVI muqtablišunu unapiç. sûsišunu ekimšu. sitatešunu 'harru nadbaku ša šade lu ekul. VII ma'hazi ša lib mat Nizir ša ana dannutišunu iškunu akšud. tidukišunu aduk. šallasunu SA.SUšunu alpišunu çinišunu ašlul. ma'hazi ina išâti ašrup.* « Au mois de taschrit, le quinzième jour, je partis de la ville de Kalzou, et j'entrai dans la ville de Babitê. Je partis de Babitê, et je m'approchai du pays de Nizir, que l'on appelle aussi Loullou-Kinipa. Je pris la ville de Bounasi, leur capitale, qui appartenait à Mouçaçina, et trente villes fermées de sa frontière. Les hommes eurent peur et se retirèrent dans la montagne de difficile accès. Mais Asschour-naçir-abal, qui marchait le premier à leur suite, alla les y chercher comme des oiseaux. Il répandit leurs cadavres dans la montagne de Nizir. Il tailla en pièces trois cent vingt-six de leurs guerriers ; il prit leurs chevaux. Il culbuta le reste d'entre eux dans les gorges et les ravins de la montagne. Je pris sept villes fermées du cœur du pays de Nizir, dont ils avaient fait leurs réduits fortifiés ; je tuai leurs soldats ; j'enlevai leurs dépouilles, leurs meubles, leurs bœufs, leur petit bétail. Je livrai les villes aux flammes. »

(2) Ce récit s'étend de la l. 23 à la l. 48 de la colonne 2 du Monolithe.

graphes classiques (1). En effet, le même monarque dit formellement dans la même inscription, mais au récit d'une autre campagne, que, parti de la ville de Kalzou, aujourd'hui Schamâmek, auprès d'Arbèles, il dut passer le Zab pour se rendre à Babitê (2).

Aboulféda (3) et Isthakhri (4) transportent le nom de El-Djoudî et la tradition de l'arche à la montagne qui domine Nisibe et que les géographes classiques appellent Masion (5), nom auquel les documents syriaques donnent la forme *Maschê* ou *Maschî* (6) et qui paraît foncièrement le même que celui du Massis arménien (7). Il est à remarquer que Strabon (8) donne le Masion comme faisant partie de l'ensemble des monts Gordyéens. Des légendes populaires musulmanes font aussi débarquer Nou'h après le déluge à Koufah (9), sur le

(1) E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 279.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 20, l. 50-53 : *ina qibit Aššur rabe beliya u Nergal alik paniya ina ara'h sivanni um rištu ana mat Zamua aškuna dikutu. parçi narkabâti u çabia lâ atkul. ultu er Kalzi attuzir nâr Zaba supila etebir. ina mat niribi ša er Babite erub.* « Par le commandement du grand Asschour, mon maître, et de Nergal, qui marche devant moi, dans le mois de sivan, le premier jour, j'allai faire un massacre dans le pays de Zamoua. Je ne confiai à personne le commandement de mes chars et de mes soldats. Je partis de la ville de Kalzou; je passai le Zab inférieur, et j'entrai dans le pays du voisinage immédiat de la ville de Babitê. »

(3) *Géogr.,* p. 69 et suiv.; *Tab. Mesopot.,* p. XXVI.

(4) P. 44.

(5) Strab., XI, p. 541; XVI, p. 285; Ptol., V, 18, 2.

(6) Assemani, *Bibliot. orient.*, t. II, p. 110; t. III, 1re part., p. 498; Michaëlis, *Spicil. geogr. Hebr. exter.,* II, p. 141.

(7) Michaëlis se trompe cependant en confondant le Massis arménien avec le Masion.

(8) XI, p. 541.

(9) Niebuhr, *Reiseberichte,* t. II, p. 261.

bras occidental de l'Euphrate, où l'on place plus habituellement son embarquement dans l'arche (1). Ceci, du reste, n'a pas beaucoup plus de valeur, comme indice de tradition ancienne, que le dire de Joseph ben Goryon (2), qui place l'Ărârât biblique au nord de l'Arménie, vers le pays des Alains et des Scythes, c'est-à-dire dans le Caucase, ou celui des Samaritains, qui le transportent dans l'île de Serandib ou de Ceylan (3), théâtre d'une localisation de beaucoup des scènes des premiers chapitres de la *Genèse*, opérée dans les bas temps. Cependant il est bon de recueillir et de noter les légendes musulmanes relatives aux faits et aux personnages primitifs de la Bible. Tout n'y provient pas de sources juives ou chrétiennes. Plus d'une fois on y rencontre des débris parfaitement reconnaissables des mythes babyloniens, pénétrant par infiltration jusque dans l'Arabie. C'est ainsi que M. Stan. Guyard (4) a très-heureusement retrouvé un écho de la rencontre d'*Izdhubar* (ou *Nanruṭu*, comme propose très-ingénieusement de le lire M. Fritz Hommel) et de 'Hasis-Adra, telle qu'elle est racontée par l'épopée d'Ourouk, « dans la légende musulmane d'Alexandre-le-Grand, ainsi que dans l'histoire qoranique de Moïse et du prophète Khidhr. D'après le Qorân (5), Moïse dit à son serviteur : « Je ne cesserai de marcher jusqu'à ce

(1) D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article *Nouh*; voy. plus haut, t. I, p. 393.

(2) VI, 96.

(3) Tuch, *Commentar über die Genesis*, 2e édit., p. 135.

(4) *Revue de l'histoire des religions*, 1880, p. 344.

(5) XVIII, 59-81.

que je sois parvenu au confluent des deux fleuves. » Parvenu au confluent des deux fleuves, Moïse y trouve un homme avec lequel il a diverses aventures, et que tous les commentateurs arabes identifient à Khidhr. Or, ce Khidhr est précisément le prophète immortel qui, dans la légende d'Alexandre, conduit le héros à la source de l'eau de la vie. L'analogie est si frappante qu'il est inutile d'insister davantage. J'ajouterai seulement que le mot Khidhr lui-même n'est rien autre que la contraction de la forme grecque Xisuthros (1). »

Convertis à l'islamisme, les Persans ont placé la

(1) Ou de la forme babylonienne *'Hasis-Adra*, transmise directement aux Arabes sans passer par le grec.

Dans son intéressant mémoire sur *Horus et saint Georges*, M. Clermont-Ganneau a étudié d'une façon fort complète les légendes musulmanes relatives au Khidhr (*Rev. archéol.*, nouv. sér., t. XXXII, p. 388-397), et qui en font une sorte de génie marin que le savant orientaliste rapproche de Glaucos, *khidhr* ayant en effet, dans la langue arabe, le même sens que γλαυκὸς en grec. Le Khidhr est le gardien des mers, le protecteur des navigateurs. A lui incombe le soin de recueillir les noyés; il lave leur corps et prononce sur eux les prières obligatoires. En même temps on le représente comme le plus savant des êtres. Enfin, ce qui est particulièrement significatif, si on l'assimile à saint Georges, on l'identifie non moins formellement, et cela depuis une époque fort ancienne, au prophète Êliyâh, parce que celui-ci a été enlevé vivant au ciel, comme le juste sauvé du déluge dans la tradition chaldéenne. Tout ceci découle naturellement et manifestement des données traditionnelles sur le personnage de 'Hasis-Adra, dont le témoignage du Pseudo-Lucien (*De Dea Syr.*, 12) nous a déjà fait voir le nom implanté à Hiérapolis ou Bambyce (plus haut, t. I, p 419), et dont la légende devait s'être popularisée dans toute la Syrie et la Palestine.

Dans une dissertation intitulée *L'ange et l'ermite, étude sur une légende religieuse*, lue à la séance publique de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 12 novembre 1880 (publiée dans le

montagne où Nou'h sortit de l'arche au mont Elvend (1), au-dessus de 'Hamadan, l'antique Ecbatane, les Afghans à leur mont Kouner ou Nourghil (2), les Boukhares à leur Nourah-dagh (3). Dans ces localisations, ils se sont sans doute guidés d'après de vieilles traditions indigènes, et il semble qu'une toute pareille se soit aussi appliquée antiquement au pic de Demavend. En effet, le nom du désert de Naubendan, qui s'étend au pied de cette haute montagne, dominé par elle, offre une singulière analogie avec celui de *Nâubandhanam,* « attache du navire, » donné au pic de l'Himâlaya où les Indiens prétendent que Manou Vâivasvata attacha son navire lors du cataclysme (4), et il est difficile de ne pas croire, avec Obry (5), que le pic de Demavend

recueil des lectures de cette séance, p. 91-116), M. Gaston Paris a suivi la propagation de l'histoire qoranique de la rencontre de Mousâ et du Khidhr au travers du moyen-âge occidental jusqu'à Voltaire, qui en a fait un épisode de son *Zadig*. Il a signalé aussi les récits rabbiniques analogues. Mais il a ignoré l'origine chaldéo-babylonienne du personnage du Khidhr, origine que je suis aussi disposé à attribuer à l'histoire elle-même où il est ainsi mis en scène. Car l'idée du péché inconnu et de ses conséquences, qui en est la donnée fondamentale et génératrice, est une idée essentiellement chaldéenne. Voy. le psaume de la pénitence, à texte accadien avec version interlinéaire assyrienne, publié dans *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 10; traduit par Sayce, *Records of the past*, t. VII, p. 151 et suiv.; Fr. Lenormant, *The Academy,* 20 juillet 1878; *Études accadiennes*, t. III, p. 146-157 (avec une analyse verbale).

(1) Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. VI, p. 92-95.

(2) A. Burnes, *Travels in Bôkhara,* t. I, p. 117.

(3) Meyendorff, *Voyage d'Orenbourg à Boukhara,* trad. Jaubert, p. 97, 149 et suiv.

(4) Wilford, *Asiatic researches*, t. VI, p. 522; Vigne, *Travels in Kashmere*, t. I, p. 227.

(5) *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 10.

a dû recevoir une appellation iranienne correspondant au nom indien, d'où sera provenue celle de *Naubendan*. Ceci est d'autant plus probable que le pic en question est le plus haut sommet du système de l'Elbourz ou Albordj, c'est-à-dire du Harâ-Berezaiti de la Médie Rhagienne, et que, comme l'a remarqué M. Frantz Delitzsch (1), ce nom de Elbourz est évidemment celui que le *Livre des jubilés* (2) et saint Epiphane (3) ont eu en vue et ont altéré quand ils ont appelé Loubar la montagne où s'était fixée l'arche de Nôa'h. J'hésite d'autant moins à admettre ceci que je crois avoir établi ailleurs (4) que c'est l'Elbourz qui est déjà désigné dans les inscriptions cunéiformes assyriennes sous le nom de *Allabria*, preuve de ce que, dès une haute antiquité, la prononciation locale médique donnait à son appellation de *Harâ-Barzât* (c'est le correspondant perse du zend *Harâ-Berezaiti*) la forme *Halâ-Barzât*. L'élision semblable de la fin du nom original dans Allabria et dans Loubar serait de nature à faire penser que c'est par l'intermédiaire des Assyriens que les Juifs et les Syriens ont eu d'abord connaissance du pic majestueux du sud de la mer Caspienne et des récits qui le mettaient en rapport avec le déluge. Nous avons déjà vu (5) une greffe semblable du récit biblique sur une vieille légende diluvienne indigène, conduire aussi à faire placer sur la

(1) *Die Genesis ausgelegt*, 4e édit. (1872), p. 545.
(2) VII et X.
(3) *Adv. haeres.*, I, 4.
(4) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 36 et suiv.
(5) Plus haut, t. I, p. 440 et suiv.

montagne d'Apamée de Phrygie la sortie de Nôa'h de l'arche (1).

Si l'on examine attentivement le texte sacré, il est impossible d'admettre que dans la pensée de l'écrivain jéhoviste — qui est toujours, du reste, beaucoup plus rapproché que l'éloliste des données de la tradition chaldéenne — la montagne diluvienne fût l'Ararat d'Arménie. En effet, il dit (2) en termes formels que ce fut en « émigrant de l'est », *benâs'âm miqqedem,* que la postérité de Nô'ah parvint dans les plaines de Schine'âr. Ceci s'accorde d'une façon fort satisfaisante avec l'indication du récit chaldéo-babylonien original sur la montagne de Nizir, comme point de départ de l'humanité renouvelée après le cataclysme. Mais il faut remarquer que si l'on prolonge davantage dans la direction de l'Orient, par delà la barrière dont les monts Gordyéens, le Choathras et le Zagros bordent immédiatement le vaste bassin du Tigre et de l'Euphrate, la recherche d'un très-haut sommet, tel que doit être nécessairement celui sur lequel l'arche se fixe, on arrive à la chaîne de l'Hindou-Kousch, ou plutôt encore aux montagnes où l'Indus prend sa source. Or, c'est exactement sur ce dernier point que convergent les traditions sur le berceau de l'humanité chez deux des grands peuples du monde antique, qui ont conservé

(1) *Orac. Sibyll.*, I, v. 261 et suiv.; Cedren., *Histor. compend.*, II, p. 10, éd. de Paris; voy. Ewald, *Jahrb. d. bibl. Wissensch.*, 1854, p. 1 et 19.

Cf. les monnaies impériales de la ville d'Apamée, citées au t. I, p. 441.

(2) XI, 2.

les souvenirs les plus nets et les plus circonstanciés des âges primitifs, les récits les plus analogues à ceux de la Bible et des livres sacrés de la Chaldée : je veux dire les Indiens et les Iraniens (1).

Dans toutes les légendes de l'Inde, l'origine des humains est placée au mont Mêrou, résidence des dieux, colonne qui unit le ciel à la terre. Ce mont Mêrou a été plusieurs fois déplacé, par suite du progrès de la marche des Aryas dans l'Inde, et Obry (2) a tracé de main de maître le tableau de ces changements successifs de la place attribuée à la montagne sacrée. Les Brâhmanes de l'Inde centrale ont voulu l'avoir dans leur voisinage, et ils l'ont fixée d'abord au Kailâsa, puis au Mahâpantha (surnommé Soumêrou), et plus tardivement encore la propagation des doctrines bouddhiques chez les Barmans, les Chinois et les Singhalais fit revendiquer par chacun de ces peuples le Mêrou pour leur propre pays (3). Mais le Mêrou

(1) Voy. D'Eckstein, *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine*, Paris, 1856; E. Renan, *De l'origine du langage*, 2e édit., p. 218-235; *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 450-456; Obry, *Le berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, Amiens, 1858.

(2) Ouvr. cit., p. 15-53.

(3) Déjà, antérieurement à l'introduction du bouddhisme en Chine, c'est à l'Inde que les Tao-ssé ou sectateurs de Lao-tseu avaient emprunté la conception fondamentale et les données essentielles de leur paradis, terres des monts Kouen-Lun, berceau des premiers hommes. (Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. III, p. 409; Klaproth, *Asia polyglotta*, p. 356; Krœger, *Ind. pers. und chines. Religionssysteme*, p. 161 et suiv.; Lüken, *Traditions de l'humanité*, p. 100 et suiv.).

primitif était situé au nord, par rapport même à la première habitation des tribus aryennes sur le sol indien, dans le Pendjâb et sur le haut Indus. Et ce n'est pas là une montagne fabuleuse, étrangère à la géographie terrestre ; on a démontré (1) son existence réelle et sa situation vers la Sérique des anciens, c'est-à-dire la partie sud-ouest du Thibet.

Au premier abord, il est vrai, en lisant la description du Mêrou, telle qu'elle résulte de l'ensemble des données fournies par les Pourânas, elle apparaît surchargée de tant de traits purement mythologiques qu'on hésite à croire qu'elle repose sur aucune réalité (2). En effet, pour réaliser ces descriptions, il faut se représenter, au centre d'une vaste surface, plane et très-haute, entourée de diverses rangées de montagnes, un bloc gigantesque, axe du monde, élevant sa tête jusqu'au plus haut des cieux, d'où tombe sur sa cime, au pôle nord, la divine Gangâ, source de tous les fleuves, laquelle s'y épanche en un lac idéal, le Mânasa-Sarôvara, ou « excellent lac de l'esprit, » que Brahmâ a créé de son *manas* ou de son esprit (3), et qui vaut à la montagne céleste son nom même de Mêrou, signifiant « qui

(1) D'Eckstein, dans l'*Athénæum français* du 27 mai 1854, et dans le *Correspondant*, 25 juillet 1854, p. 507.

(2) Pour le résumé des légendes pourâniques relatives au Mêrou, voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, p. 582 et suiv.; *Géographie mythique des Hindous*, dans le *Journal général de l'Instruction publique*, 8 mai 1836, p. 437 et suiv.; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II, 2e part., p. 7-14; Bohlen, *Alte Indien*, t. II, p. 210 et suiv.

(3) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 34.

a un lac (1). » Le Méroû est donc à la fois la partie la plus élevée du monde terrestre et le point central du ciel visible, confondus par l'ignorance de la véritable constitution de l'univers (2) ; il est aussi à la fois le pôle nord (3) et le centre de la terre habitable ou du Djamboudvìpa, à la lettre du continent de l'arbre Djambou, l'arbre de vie. Sortant du bassin supérieur de la montagne, où ses eaux se sont d'abord rassemblées, la source Gangâ fait sept fois le tour du Mêrou, en descendant du séjour des sept Rischis de la grande-ourse (4), pour aller ensuite se déverser dans quatre lacs, placés sur quatre sommets voisins de cette immense pyramide et servant de contreforts à ses quatre côtés. Sur chacun de ces quatre soutiens du Mêrou, tournés vers les quatre points cardinaux, croît et s'élève, dans un jardin enchanté et près de son lac spécial, un arbre merveilleux, appelé du nom générique de Kalpavrikcha, Kalpadrouma ou Kalpatarou, « arbre des désirs ou des périodes, » qui semble être à la fois un arbre de vie comme le Djambou (5) voi-

(1) E. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 115.

(2) A. Rémusat, *Journal des Savants*, 1833, p. 608 ; E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, t. I, p. 599 ; Langlois, *Rig-Vêda*, t. I, p. 566.

(3) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 547 et 847.

(4) *Vishnu-Purâna*, éd. Wilson, p. 170 et 227-229 ; *Bhagavâta-Pourâna*, éd. Burnouf, t. II, p. 431-433.

(5) L'étymologie de ce nom, de *djam* « manger » et *bouh* « fruit, » littéralement « fruit bon à manger » (voy. le dictionnaire sanscrit de Wilson au mot Djambou), en fait un correspondant exact des expressions *ţôb hâ'êç lemaachal*, « l'arbre était bon au manger, » de *Genes.*, III, 6.

sin du lac central et supérieur, et un arbre de la science du bien et du mal, en ce qu'il prolonge les jours en comblant tous les vœux (1). Alimentés par les eaux de la Gangâ céleste, les quatre lacs alimentent à leur tour quatre fleuves terrestres, qui s'échappent de là par la gueule de quatre animaux symboliques. Ces quatre grands fleuves arrosent autant de régions distinctes, nommées Mahâ-dvîpas, grandes îles ou grands continents, et vont se décharger dans quatre mers opposées, à l'est, au sud, à l'ouest et au nord du Mêrou central. Les quatre pics qui entourent ainsi celui-ci et les quatre animaux qui donnent issue aux quatre fleuves sont de quatre métaux différents et de quatre couleurs analogues à celles des quatre castes de l'Inde, c'est-a-dire ceux de l'est blancs ou d'argent pour les Brâhmanes ; ceux du sud rouges ou de cuivre pour les Kchattriyas ; ceux de l'ouest jaunes ou d'or pour les Vaïçyas, et ceux du nord bruns ou de fer pour les Çoudras. En outre, les quatre lacs, les quatre fleuves et les quatre océans se composent de liqueurs diverses, également en rapport avec les quatre castes, et celles-ci, auxquelles on rattache tous les peuples de l'humanité, sont réputées être parties des quatre fleuves du Mêrou pour aller peupler toute la terre (2).

Le Mêrou et ses quatre grands contreforts s'élèvent d'un continent central ou Madhya-dvîpa, d'une grande

(1) Voy. ce que nous avons déjà dit de ces arbres, t. I, p. 76.

(2) Wilford, *Asiat. researches*, t. VIII, p. 315-317, 343-345 et 349; *Vishnu-Purâna*, éd. Wilson, p. 167-168; H. Lord, *Histoire des Banians*, p. 5.

hauteur, auquel on donne les noms de Svargabhoumî, « terre celeste, » Souvarna-bhoumî, « terre d'or, » Akrida-bhoumî, « terre des divertissements, » Touschita-bhoumî, « terre de joie (1), » et plus généralement ceux de Ilâ-varscha, Ilâ-vrita, Ilâ-varta, « section, province ou région d'Ilâ, » fille et femme de Manou, considérée comme mère du genre humain (2). Enfin les quatres fleuves et les continents qu'ils arrosent sont placés sous la garde de quatre dieux principaux appelés Lôkâpâlas ou « protecteurs des régions (3), » entourés chacun de sept autres dieux qui chantent leurs louanges, d'où résulte un ensemble de trente-deux personnages divins, lesquels, avec le dieu suprême, trônant sur le Mêrou central, forment le groupe des Trayastrinschadêvas ou des trente-trois dieux, si célèbres dans la mythologie brahmanique (4).

(1) Wilford, mém. cit., p. 311; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 841, et suppl., p. XXXIX.

(2) Wilford, mém. cit., p. 296 et 314. Dans le *Çatapâtha-Brâhmana* (traduit par M. Nève, *Ann. de philosophie chrétienne*, janvier 1851, p. 57 et suiv.), la filiation d'Ilâ et son union avec Manou prennent un caractère ascétique. Ilâ y figure comme la prière. On y lit que Manou vécut avec elle, priant, louant et se mortifiant, désireux de postérité, et que par elle il engendra cette race qui est appelée aujourd'hui encore génération de Manou, *Manohpradjâti*.
Sur le véritable caractère et la signification d'Ilâ, qui a été originairement une personnification de la terre, appelée dans les *Vêdas* Ilâ, Idâ ou Irâ, voy. Wilson, *Vishnu-Purâna*, p. 350; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t I, p. 498; E. Burnouf, *Bhâgavata-Pourâna*, t. III, préf., p. LXX-LXXXVIII.

(3) Lois de Manou, III, 87; *Mahabhârata*, trad. Fauche, t. III, p. 77; t. VIII, p. 55; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 736 et 771.

(4) Les Bouddhistes distribuent les trente-deux, huit par huit, aux quatre angles du Soumêrou, dans autant de palais distincts, le trente-troisième trônant dans un palais central (*Foe-koue-ki*, p. 144).

Du milieu des traits absolument mythiques qui surchargent cette description, l'on voit pourtant se dégager cette donnée réelle que le berceau de l'humanité y est placé sur le plateau qui couronne un massif très-élevé, situé vers le centre du continent asiatique et entouré d'une ceinture de montagnes, plateau que domine un mont où les dieux sont censés faire leur résidence et d'où quatre grands fleuves s'échappent de quatre lacs, plus ou moins exactement orientés vers les quatre points cardinaux, ou du moins en ont leur source assez voisine pour qu'on ait pu les en faire dériver par ces canaux souterrains que l'imagination populaire se plaît si facilement à supposer. Wilford (1), et après lui Wilson (2) et Langlois (3), ont montré que pour les Pourânistes indiens du moyen-âge les quatre rivières sorties du Mêrou, Çitâ, Gangâ, Tchakchou et Bhadrâ, étaient le Hoang-Ho, le Gange, l'Oxus et l'Irtysch ; les quatre lacs, Arounôda, Mânasa, Çitôda et Mahâbhadra ou Çitôdaka, à leur tour, l'Orin-Noor, le Manassarovar, le Div-Saran et le Dzaissang ou le Baïkal ; les quatre contrées de Bhadrâçva, de Bhârata, de Kêtoumâla et d'Outtara-Kourou, la Chine, l'Inde, la Bactriane et la Sibérie ; enfin que les océans des quatre points cardinaux, dans lesquels se déversent les quatre fleuves, doivent être assimilés à la mer Jaune, au golfe de Bengale, à la mer Caspienne et à la mer Glaciale.

(1) *Asiatic researches,* t. VIII, p. 286 et 309-310.

(2) *Vishnu Purâna*, p. 171-173; et à l'article *Mêrou* de son Dictionnaire sanscrit.

(3) *Chefs-d'œuvre du théâtre indien,* t. II, p. 432 et 434.

Ainsi, dans ce sens le plus large, le Mêrou et la région environnante embrassent tout l'immense plateau de l'Asie centrale, borné au sud par l'Himâlaya, à l'ouest par l'Hindou-Kousch et le Belour-tagh, au nord par l'Altaï et à l'est par divers groupes de montagnes qui se succèdent depuis l'Altaï jusqu'à l'Himâlaya. Ceci s'accorde avec les renseignements géographiques du livre *Bhischmakanda* de la grande épopée du *Mahâbhârata,* qui représentent le Mêrou plutôt comme un vaste terrain très-élevé que comme une montagne distincte, et lui font pourvoir d'eau tous les fleuves du monde (1). Le système est assez conforme à celui que Justin (2) a emprunté à Trogue Pompée et d'après lequel la Scythie, patrie des plus anciens hommes, sans avoir à proprement parler de montagnes, est plus élevée que le reste de la terre, de telle façon qu'elle est le point de départ de tous les fleuves, *editiorem omnibus terris esse, ut cuncta flumina ibi nata.*

Mais cette énorme extension donnée à la région du Mêrou n'en est certainement pas la conception primitive. Aux époques réellement anciennes, l'horizon géographique des Aryo-Indiens n'embrassait pas la Sibérie et ses peuples (3). Ceux-ci ne sont jamais mentionnés dans les deux grandes épopées classiques de l'Inde ; les seuls que ces poèmes connaissent au-delà des monts célestes habitent le nord-ouest, dans le bassin de l'Iaxarte ou du Sir-Daria de nos jours, ce sont les

(1) Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. I, p. 6-12.
(2) II, 1.
(3) A. de Humboldt, *Cosmos*, t. I, p. 341.

Çakas et les Toukhâras, les Saces et les Tochares de la géographie gréco-romaine. Dans une discussion serrée, pleine de science et de critique, Obry (1) a établi que le cadre ancien des pays environnant le Mêrou avait été d'abord pour les Brâhmanes de l'Inde gangétique :

A l'est : le lac Kara-Koul, le fleuve Tarîm, la petite Boukharie, et comme mer le lac Lop ;

Au sud : le lac Manassarovar, le fleuve Gange, l'Hindoustan propre, et le golfe du Bengale ;

A l'ouest : le lac Sir-i-Koul, le fleuve Oxus, la Bactriane, et la mer Caspienne ;

Au nord : le lac Issi-Koul, le fleuve Iaxarte, la Transoxiane, et pour mer le lac d'Aral.

Encore ici semble-t-il y avoir déjà une dérogation à ce que devait être la conception de cette géographie sacrée sous sa forme première. Les Brâhmanes de l'Inde centrale ont voulu à tout prix y donner une place au Gange, devenu pour eux le fleuve sacré par excellence. Mais il ne rentre que fort imparfaitement dans le système d'orientation régulière des quatre fleuves à leur point de départ. Aussi tout semble-t-il indiquer qu'à une époque plus ancienne, de même que la Sindhoû primait encore la Gangâ dans l'opinion des Aryas de l'Inde, dont le principal établissement était alors dans le Pantchanada (Pendjâb) ou le pays des Sapta-Sindhavas, celui des fleuves paradisiaques découlant du midi qui occupait la position méridionale était ce que

(1) *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 35-40.

l'on peut appeler avec Obry (1) le Kameh-Indus, c'est-à-dire le cours constamment dirigé du nord au sud de la rivière Kameh, qui se jette dans l'Indus après s'être uni au Kaboul, continué par l'Indus lui-même. Le Kameh, appelé aussi Petit-Sindh, est en effet la branche occidentale, prenant sa source plus au nord que toutes les autres, du système des cours d'eau qui constituent l'Indus dans le plus grand développement de son volume, à son entrée dans l'Inde. Il a pu parfaitement en être pris pour la source principale dans la conception des fleuves du Mêrou, de même qu'on a pu très-facilement lui attribuer pour origine le lac Hanou-Sar, situé au pied du glacier de Pouschtigour.

Il est vrai que le *Rig-Vêda* ne prononce pas le nom du Mêrou — non plus, du reste, que celui de l'Himâlaya — quoiqu'on y invoque fréquemment les montagnes célestes, aériennes et terrestres, et que le nom de cette montagne divine apparaît pour la première fois dans le *Râmâyana* (2). Quelques savants en ont conclu que le mythe du Mêrou n'a pris naissance que postérieurement à la période vêdique (3). Cependant, comme nous allons le retrouver tout pareil chez les Iraniens, il est bien difficile de ne pas admettre, malgré ce singulier silence, — avec lequel on pourrait, du reste, mettre en parallèle quelques faits analogues, — que le mythe de la montagne sacrée, séjour des dieux et berceau du genre humain, a été un de ceux qui ont

(1) Ouvr. cit., p. 40 et suiv.
(2) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 500, 546 et 844.
(3) Langlois, *Rig-Vêda*, t. I, p. 566.

été primitivement communs aux deux rameaux des Aryas orientaux, avant leur séparation. Il semble même que le *Rig-Vêda* (1) nous y offre une allusion formelle, dans un hymne du chantre Nôdhas, fils de Gôtama, où on lit : « L'œuvre la plus belle, la plus merveilleuse de ce superbe (Indra), c'est d'avoir, d'une onde aussi douce que le miel, rempli le lit des *quatre fleuves.* » Et cette conception des quatre fleuves, inséparable de celle du Mêrou ou de la montagne paradisiaque (qui peut-être seulement ne portait pas encore ce nom), l'on a montré (2) qu'elle se rattache à tout un ensemble de conceptions et de croyances existant déjà lors de la composition des hymnes des *Vêdas.*

Non moins remarquables sont les données de la tradition iranienne sur le berceau de l'humanité. Le fond en est exactement le même que celui des mythes indiens du Mêrou, mais les traits de la description de ces lieux sacrés chez les Iraniens se rapprochent peut-être encore davantage de certaines particularités des narrations bibliques, parce qu'ils se sont moins éloignés du berceau primitif, qui n'a pas pris par conséquent pour eux un caractère aussi nuageux et dont le souvenir ne s'est pas surchargé d'une aussi exubérante végétation mythologique.

Les données si précieuses sur les stations successives de la race iranienne dans son premier mouve-

(1) Sect. I, lect. v, hymne 1, 6.
(2) Obry, ouvr. cit., p. 44 et suiv.

ment d'extension (1), qui sont contenues dans un des plus antiques chapitres des livres attribués à Zarathoustra (2), caractérisent l'Airyana Vaêdja, point de départ originaire des hommes et particulièrement des Iraniens, comme une contrée septentrionale, froide et alpestre, d'où la race des Perses descendit vers la Sogdiane (3). Là s'élève l'ombilic des eaux, *Nafedhrô apâm* (4), la montagne sainte, le Harâ-Berezaiti ou Berezat Gaïri du Zend-Avesta, l'Albordj des Parsis, du flanc duquel découle le fleuve non moins sacré de l'Arvand, dont les premiers hommes burent les eaux. Sur le plus haut sommet de cette montagne, le pic Houkairya, il n'y a « ni jour ni nuit, ni vent glacé ni chaleur ardente, ni maladie, cause de morts nombreuses, ni souillure produite par les daevas (5). » Comme le Mêrou des Indiens, le Harâ-Berezaiti est le pôle et le centre du monde, le point fixe autour du-

(1) J. G. Rhode, *Die heilige Sage und der Religionssystem der Altbaktrer,* p. 69 et suiv.; Ritter, *Erdkunde Asiens,* t. VIII, 1re part., p. 29-31, 50-69; Lassen, *Ind. Alterthumsk.,* t. I, p. 526; Haug, *Der erste Kapitel des Vendidâd,* dans le t. V, 2e part., de Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltsgeschichte;* Kiepert, dans les *Monastber. d. Berlin. Akad.,* 1856, p. 621 et suiv.; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 61 et suiv.; Spiegel, *Münch. Gelehrte Anzeig.,* avril 1859, nos 43-46.

(2) *Vendidâd,* I, 1-12; cf. *Minokhered,* LXII, 13.

(3) *Vendidâd,* I, 13-16.

(4) *Yaçna,* I, 15.

Philostrate (*Vit. Apollon. Tyan.,* III, 3) donne la même épithète au Mérou des Indiens. Et le poète vêdique Dirghatamas semble bien faire allusion dans un passage, du reste, fort obscur, à cet ombilic des eaux (*Rig-Vêda,* sect. II, lect. III, hymne 7, 33).

(5) *Yescht* X, 50.

quel le soleil et les planètes font leurs révolutions (1). En parallèle avec la Gangâ des Brâhmanes, il possède la fontaine céleste Ardvî-Çoûra, mère de toutes les eaux terrestres et source de tous les biens (2). Au milieu du lac formé par les eaux de la source sainte pousse un seul arbre merveilleux (3), pareil au Djambou du mythe indien, ou bien deux arbres, correspondant exactement à ceux du Gan-'Êden biblique (4), le Viçpa-taokhma, ou « arbre de toute semence, » et le « Haoma blanc » ou Gâokerena, arbre de vie et d'immortalité, qui préserve de tous les maux. Là se trouve le jardin d'Ahouramazda, le Garo-nmânem (5), comme celui de Brahmâ sur le Mêrou. De là les eaux descendent sur la terre vers les quatre points cardinaux, en quatre grands courants que symbolisent les quatre chevaux attelés au char de la déesse de la source sainte, Ardvî-Çoûra-Anâhita (6). Ces quatre chevaux rappellent les quatre animaux placés à la source des fleuves paradisiaques dans la conception indienne, et Eugène Burnouf (7) a retrouvé dans le *Zend-Avesta*

(1) *Boundehesch*, XII.

(2) Sur tous ces traits essentiels du sommet paradisiaque du Harâ-Berezaiti, voy. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 165-177; Spiegel, *Grammat. der Parsisprache*, p. 172 et suiv.; *Avesta*, t. III, p. XVII et suiv., LIII et suiv.; *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 191 et suiv., 462 et suiv.; C. de Harlez, *Avesta*, 2e édit., Introduction, p. CXXXVI et suiv.

(3) *Boundehesch*, XXVIII.

(4) Voy. plus haut, t. I, p. 76.

(5) *Vispered*, VIII, 7.

(6) *Yescht* V, 13.

(7) *Commentaire sur le Yaçna*, p. 340-346.

quelques traces de la donnée des trente-deux génies gardiens de l'horizon, qui y tient une place importante.

L'Airyana-Vaêdja a été placé dans la Médie Atropatène par les habitants de la Perse et de la Médie, et cette thèse a été adoptée par Anquetil-Duperron (1), G. Wahl (2) et Saint-Martin (3). Mais ce n'est là qu'un transfert d'assez basse époque, une localisation de la tradition sacrée qui n'a rien de primitif et ne s'est produite qu'à la suite d'un oubli du véritable site que les rédacteurs du *Zend-Avesta* avaient en vue quand ils parlaient de ce berceau originaire des hommes (4). Le vrai site de l'Airyana-Vaêdja, dans sa conception antique et première, est à l'est de la mer Caspienne et du lac d'Aral (5), et notre illustre Eugène Burnouf a démontré, d'une manière incontestable, que le Harâ-Berezaiti est le Bolor ou Belour-tagh (6), et l'Arvand un des fleuves qui sortent de ce massif de montagnes (7).

(1) *Zend-Avesta*, t. I, 2e part., p. 5.

(2) *Altes und neues Vorder und Mittel-Asien*, p. 859.

(3) *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 269-271.

(4) Voy. C. de Harlez, *Avesta*, 2e édit., p. 7. — Sur la situation de l'Airyana-Vaêdja, consultez encore le *Minokhired*, LXII, 13.

(5) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 526 et suiv.; Kiepert, dans la carte qui accompagne l'ouvrage de Lassen, et dans sa dissertation *Ueber die geographischen Anordnung der namen Arischer Landschaften in ersten Fargard des Vendidâd*, dans les *Monastber. d. Berl. Akad.*, 1856.

(6) *Commentaire sur le Yaçna*, p. 239 et suiv.

(7) L'identification qu'il en fait avec l'Iaxarte (ouvr. cit., p. CLXXXI et suiv.) est cependant sujette au doute (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 74 et suiv.), et nous indiquerons plus loin les raisons qui nous y font voir plutôt le Tarim.

Ce Berezat ou Harâ-Berezaiti primordial a eu de bonne heure des succédanés, si l'on peut ainsi parler. Tel est le mont Ouschidarena des textes zends (1), Hoschdâstâr de la mythologie parsie de date plus récente (2), montagne plus méridionale, mais dont la situation est très-difficile à déterminer (3) et qui correspond peut-être au Pouschtigour ou à un point de la chaîne de l'Hindou-Kousch (4). Tel est aussi le mont Iskata (5), surnommé Oupairi-çaena (6), « plus élevé

(1) *Yaçna*, I, 41.

Le nom de cette montagne signifie « dépositaire de l'intelligence » (Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 412-418). « C'est du haut de cette montagne, remarque le grand fondateur de la philologie zende, qu'a été promulguée la parole sainte, comme le démontre le texte de l'*Ormuzd-yescht*, où, pour posséder la parole, *manthra*, le Parse invoque l'intelligence d'Ahouramazdâ; pour la réciter, la langue d'Ahouramazda; pour la promulguer, la montagne dépositaire de l'intelligence (*Yescht* I, 44). » Le mont Ouschidarena est donc la montagne où Zarathoustra se retira quand il reçut sa mission, et où il eut avec Ahouramazda les entretiens où celui-ci lui révéla la loi, ainsi qu'il est dit dans les livres originaux du mazdéisme (*Yaçna*, XXII, 53), qu'Eubule l'avait raconté aux Grecs (*ap.* Porphyr., *De antr. Nymph.*, 6) et que la légende persane postérieure le développe avec toute sorte de circonstances romanesques (*Zerduscht-nameh*, chap. 22; Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta*, t. I, 2e part., p. 22-29).

(2) *Khorda-Avesta*, L (Afrîn des sept Amschaspands), 8; *Boundehesch*, XII.

(3) Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 416. — La donnée du *Boundehesch*, que cette montagne est située dans le Seïstan, est dénuée de valeur sérieuse (Spiegel, *Avesta*, t. II, p. 41); cependant il faut, pour l'apprécier justement, tenir compte de ce que ce livre étend la dénomination de Seïstan jusqu'à l'Hindou-Kousch.

(4) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 63.

(5) *Yescht* X, 14.

(6) *Yescht* XIX, 3.

que le vol des aigles, » ce dont les écrits pazends (1) et pehlevis (2) font Arparçin. Pour celui-ci, son identification n'est pas douteuse ; les indications que le *Boundehesch* (3) fournit sur les quatre fleuves qui y prennent leur source ne permettent pas d'y méconnaître le Kôh-i-Baba ; mais ensuite on y rattache le mont Demâvend (4), étendant ainsi le nom de Arparçin à toute la chaîne de montagnes qui, sous différentes appellations, court d'est en ouest « depuis le Seïstan jusqu'au Khouzistan, » nous dit le *Boundehesch* (5), c'est-à-dire, conformément à l'emploi abusif qu'il fait souvent de ces expressions, de l'Hindou-Kousch à l'ancienne Médie. Ce Berezat secondaire est, d'ailleurs, souvent distingué du véritable et primordial ; le *Boundehesch* (6) l'appelle « chef de toutes les montagnes après l'Albordj. » Mais le Harâ-Berezaiti ou Albordj lui-même a subi dans le cours des siècles les déplacements qu'éprouvent toujours les noms de la géographie légendaire et mythique des premiers âges. Car, ainsi que l'a très-bien dit M. Renan (7), « les races portent avec elles dans leurs migrations les noms antiques auxquels se rattachent leurs souvenirs, et les appliquent aux montagnes et aux fleuves nouveaux qu'elles trouvent dans les pays où elles s'établissent. » Toutes les frac-

(1) *Khorda-Avesta,* L, 8.
(2) *Boundehesch,* XII et XXIV.
(3) Chap. XX.
(4) *Boundehesch,* XII.
(5) Chap. XII et XXIV.
(6) Chap. XXIV.
(7) *De l'origine du langage,* 2e édit., p. 226.

tions de la nation iranienne ont voulu avoir chez elles leur Harâ-Berezaiti ou Albordj. C'est ainsi que, par un transfert constant d'est en ouest, la montagne sacrée a été successivement fixée dans les monts Balkhan, situés sur le bord oriental de la mer Caspienne, près du désert de Kharizm ; à l'Elbourz du midi de cette même mer, dans l'ancienne Médie Rhagienne ; enfin à l'Elbrouz du Caucase (1). Le mont El-Djoudî du Kurdistan a été sûrement aussi un Albordj secondaire, car c'est lui que saint Epiphane (2) désigne par le nom de Loubar, qui, nous l'avons fait voir, en est une corruption, comme l'Allabria des documents cunéiformes. La montagne qui domine l'ancienne Ecbatane de la Grande-Médie a été prise à son tour comme une représentation de la montagne paradisiaque de l'Airyana-Vaêdja, et à ce titre a revêtu le caractère sacré attesté par les inscriptions que Darius, fils d'Hystaspe, et Xerxès y ont fait graver sur les rochers. C'est ce qui résulte de son nom même, transcrit Orontês par les Grecs (3) et donné sous la forme

(1) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 10 et 58.

(2) *Adv. haeres.*, I, 4.

(3) Diod. Sic., II, 13; Ptol., VI, 2, 4.

Je ne saurais rapprocher de ce nom celui du fleuve Oronte de Syrie et le croire, avec Eugène Burnouf (*Commentaire sur le Yaçna*, p. 249) et M. Renan (*Origine du langage*, 2e édit., p. 226), tiré aussi du perse *Arvand*. En effet, le nom de l'Oronte de Syrie apparaît déjà sous la forme *Aranṭu* dans les documents hiéroglyphiques égyptiens de la XVIIIe et de la XIXe dynastie (Brugsch, *Geographischen Inschriften altægyptischer Denkmæler*, t. II, p. 22 et suiv.; Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 109, 344 et suiv.), et sous la forme *Arantu* dans les inscriptions cunéiformes assyriennes du IXe siècle (E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*,

parsie Arvand dans l'*Afrîn des sept Amchaspands* (1), dont la rédaction appartient à l'Irân occidental et à l'époque des Sassanides, nom qui prouve, ainsi que l'a montré Eugène Burnouf (2), qu'on plaçait dans cette montagne une source Arvand, correspondant à celle du Harâ-Berezaiti primordial, sans doute la source auprès de laquelle les monarques Achéménides ont placé leurs inscriptions à la gloire d'Ahouramazda. C'est le mont Elvend d'aujourd'hui, et les inscriptions cunéiformes assyriennes, en l'appelant *Ellibi* (3), prouvent que la transformation du *r* d'*Arvand* en *l* existait déjà antiquement dans la prononciation locale. Au reste, *Ellibi* est à *Arvand* comme *Allabria* est à *Harâ-Barzât ;* les deux assimilations se confirment l'une par l'autre (4). Kiepert avait déjà établi, d'après les noms géographiques fournis par Ptolémée, que la transformation du *r* du zend et du perse en *l* dans un grand nombre de cas, fait qui s'observe également en pehlevi comme en persan moderne, était un des caractères distinctifs du parler populaire éranien dans la Médie (5). M. Spiegel (6), qui accepte ce fait comme certain, y a vu un effet d'influence sémitique ; je crois qu'il faut plutôt y reconnaître l'action du dialecte touranien

p. 191, 197 et 218), c'est-à-dire bien avant le commencement de toute influence iranienne sur la contrée.

(1) *Khorda-Avesta*, L, 8.

(2) *Commentaire sur le Yaçna*, p. 249.

(3) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 40.

(4) *Ibid.*, p. 37.

(5) Dans les *Beitræge* de Kuhn, t. I, p. 38 et suiv.

(6) *Erân*, p. 47.

médique, dont l'organe possédait l'articulation *l*, inconnue au zend et au perse.

Le nom de *Baris*, attribué par Nicolas de Damas (1) au Massis ou à l'Ararat arménien, parait encore une corruption apocopée de *Berezat*, appellation qui se sera appliquée un moment à cette montagne si haute et si remarquable, lors de l'introduction des idées et des traditions religieuses des Iraniens dans l'Arménie. Avec plus de certitude encore, nous retrouvons le Berezat, transporté vers l'ouest jusqu'en Asie-Mineure, dans le Bérécynthe de Phrygie (2), qui est, lui aussi, une montagne sacrée, résidence de Rhéa-Cybèle, déesse dont le nom ne diffère que par une métathèse de l'Irâ sanscrite (3), personnification de la terre mère et nourricière, que nous avons vue un peu plus haut mise en rapport avec le mont Mêrou (4).

Obry me semble avoir établi (5) d'une façon fort probante que la montagne que les tribus aryennes regardaient comme le berceau sacré de l'humanité avait reçu d'elles, avant la séparation de celles de l'Irân et de celles de l'Inde, l'appellation d'Aryâratha, char des

(1) *Ap.* Joseph., *Ant. jud.*, I, 3, 6.

(2) Obry, *Mém. de l'Académie d'Amiens*, 1835, p. 510-512; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 79; E. Renan, *Origine du langage*, 2e édit , p. 226.

(3) A. Kuhn, dans A. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 352; A. Maury, ouvr. cit., t. I, p. 78.

(4) Les *Vêdas* emploient pour le nom de ce personnage les trois formes Ilâ, Irâ et Idâ; cette dernière pourrait bien être le prototype du nom de l'Ida, autre montagne sacrée de Rhéa-Cybèle, en Phrygie et en Crète (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 23).

(5) *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 5 et suiv.

Aryas ou des illustres, des vénérables, parce qu'à sa cime était censé tourner le char des sept Mahârschis brâhmaniques, des sept Amescha-çpentas mazdéens, envisagés comme les sept étoiles de la grande-ourse. En effet, cette constellation des sept Rischis, qualifiés souvent d'*aryas* dans les *Vêdas,* porte les noms de *vâhanam* et de *ratha,* « chariot (1), » et les récits indiens du déluge font naviguer les sept dêvas qui la composent, dans l'arche diluvienne, avec Manou Vâivasvata, non seulement pour lui tenir compagnie et l'encourager sur l'immense océan des eaux débordées, mais encore pour l'aider à amarrer son vaisseau à l'un des plus haut pics de l'Himâlaya, appelé tantôt *Nâubandhanam,* « attache du navire (2), » et tantôt *Manoravasarpanam,* « descente de Manou (3). » Cette appellation n'est pas sans analogie avec celle de *Qaniratha-bâmi,* « haut char orné, » ou simplement *Qaniratha*, donnée par les livres zends (4) à la partie de la terre habitée par les hommes, dont l'Airyana-

(1) Colebrooke, *Miscell. essays,* t. II, p. 357; A. Kuhn, *Zeitschr. f. d. Wissensch. d. Sprache,* t. I, p. 151-160; F. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas,* p. 306; Sâyana, dans Wilson, *Rig-Veda,* t. I, p. 16.

(2) *Mahâbhârata,* III, 187, v. 127-193; t. I, p. 665.

(3) *Çatapâtha-Brâhmana,* trad. par F. Nève, *Annales de philosophie chrétienne,* 4e série, t. III, p. 58; voy. plus haut, t. I, p. 423. Ce nom rappelle celui de la *Naxuana* de Ptolémée, « première descente, » ville située à 30 kilomètres environ au sud-est du Massis ou de l'Ararat Arménien (Saint Martin, *Mémoires sur l'Arménie,* t. I, p. 267).

(4) *Vendidâd,* XIX, 129; *Yaçna,* XI, 1; XII, 35; LVI, 12, 3; *Yescht* X, 15 et 67; XI, 15; XXI, 14; voy. Spiegel, *Avesta,* t. III, p. LIII.

Vaêdja est le centre (1), et avec celle de *Tchâitraratha*, « char peint, » appliquée en sanscrit au jardin du dieu des richesses, planté au nord de l'Inde (2). Je ne saurais suivre le savant aryaniste d'Amiens quand il prétend que le nom, ainsi restitué, d'*Aryâratha* est la source de celui de l'*Ararad* ou *Ayrarad* arménien (3). Ce dernier, les documents cunéiformes de l'Assyrie nous l'attestent en le donnant dès le IXe siècle avant J.-C. sous la forme *Urarṭu*, est antérieur à l'établissement de toute population aryenne dans l'Arménie ; il doit appartenir à la langue des habitants plus anciens de l'Arménie orientale, des bassins de l'Araxe et du lac de Vân, c'est-à-dire des Alarodiens, pour les désigner par le nom que leur donne Hérodote, langue encore très-imparfaitement connue, bien que nous en possédions d'assez nombreuses inscriptions cunéiformes, et dont certains indices donneraient lieu de soupçonner la parenté avec les langues du Caucase. Aussi, pour les Arméniens, ce nom, étranger à leur langage, est-il une véritable énigme; ils n'en expliquent l'origine et le sens qu'au moyen d'un misérable calembourg (4).

(1) *Qaniratha* ne diffère d'*Airyaratha* que par la substitution du qualificatif *qani* au qualificatif *airya*.

(2) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 9.

(3) Les mêmes raisons s'opposent à ce que l'on admette l'étymologie, prônée par Von Bohlen (*Die Genesis*, p. 94) et M. Benfey (*Monatsnamem*, p. 197), qui ferait dériver *Arârâṭ* ou *Ayrarad* de *Aryâ-varta*.

(4) Ils l'expliquent par *Arayi arad*, « la flétrissure d'Aray, » leur ancien roi battu dans la plaine d'Ayrarad par l'armée de Sémiramis (Mos. Khoren., I, 14).

Mais rien, absolument rien ne prouve que pour l'écrivain éloliste, auteur de *Genes.*, VIII, 4, le nom géographique d'*Arârâṭ* eut le même sens que pour les prophètes. Il est, au contraire, remarquable que ceux-ci, en parlant du pays arménien d'*Arârâṭ*, ne paraissent pas connaître la tradition qui y plaçait le point d'arrêt de l'arche de Nôa'h, et ne font aucune allusion à ce souvenir, qui eût eu pourtant une valeur capitale à leurs yeux. Ceci semble de nature à guider la critique à la conclusion que la localisation du fait final du déluge au mont Massis du pays d'Ayrarad ou Ourarṭou a été la conséquence de la mention du nom des « montagnes d'Arârâṭ » dans la *Genèse*, au lieu que cette mention ait été le résultat d'une antique tradition répandue dans l'Arménie et de là dans la Mésopotamie et la Syrie. Il importe de s'attacher à ceci que l'emploi du nom d'*Arârâṭ* à propos de la montagne diluvienne est exclusivement propre au rédacteur éloliste et constitue de sa part une véritable innovation. Ce nom, nous le savons d'une manière positive par Bérose et par les documents cunéiformes originaux, ne figurait pas dans la tradition chaldéo-babylonienne. Le jéhoviste, qui est certainement antérieur à l'éloliste et qui se tient toujours au plus près de cette tradition, n'emploie pas un tel nom et ne paraît pas l'avoir connu. Pour lui, bien évidemment, l'arche s'est arrêtée au même point que pour les Chaldéens, vers les montagnes de Nizir, puisqu'elle s'est arrêtée à l'orient des plaines de Schine'âr (1).

(1) *Genes.*, XI, 2.

Or, il est incontestable, d'après le tableau ethnographique du chapitre x de la *Genèse,* qui provient de lui, que le rédacteur éloliste avait, d'une partie au moins des populations iraniennes, une connaissance que l'on ne retrouve au même degré chez aucun autre des écrivains bibliques antérieurs à Cyrus. Rien donc d'impossible à ce qu'il ait emprunté à ces populations, qui lui étaient connues, le nom d'*Aryâratha* ou *Airyaratha* pour la montagne diluvienne, nom qu'il aura tout naturellement rendu en *Arârâṭ,* soit qu'il en eût en vue l'assimilation à celui de l'Ayrarad arménien, soit que cette assimilation ne fût pas dans sa pensée et qu'elle ait été seulement faite ensuite, d'après son texte. Car ici l'on manque de données positives pour se décider entre l'une et l'autre hypothèse, également admissibles toutes deux.

Remarquons, du reste, qu'il a pu tirer d'une source babylonienne, sinon primitive, du moins contemporaine de lui, cette donnée d'un *Arârâṭ* ou *Airyaratha* diluvien, provenant d'une origine aryenne. En effet, les documents lexicographiques de la bibliothèque palatine de Ninive nous font voir que les Assyro-Babyloniens appelaient quelquefois l'Ayrarad d'Arménie *Urṭû* (1), d'où il faut conclure que, par une étymologie factice, ils décomposaient *Urarṭu* ou *Ararṭu* en *ar-Urṭu,* « la montagne (2) d'Our-

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 48, *verso,* col. 1, l. 13. Syllabaire A, n° 74.

(2) Le mot *arru,* étant construit *ar,* « montagne, » correspondant à l'hébreu *har,* n'a pas encore été signalé par les assyriologues. Je

ṭou (1), » de même que, plus tard, les auteurs des Targoumîm araméens des prophètes, ayant eu connaissance du nom classique de l'Arménie, l'analysaient en *har-Mînî,* « montagne de Mînî, » expression qu'ils substituaient au *Minnî* des textes originaux (2). Il résulte aussi des mêmes passages des tablettes lexicographiques assyriennes que le nom de l'Ararat arménien, lorsqu'on le lisait *Urṭû,* s'écrivait par le même idéogramme que le nom du pays babylonien d'Akkad (3), idéogramme qui est expliqué ailleurs par *mâtuv elituv,* « pays élevé (4), » et par *šaqû* « sommet (5). » Ainsi, quand les Chaldéo-Assyriens décomposaient *Urarṭu* ou *Ararṭu* en *ar-urṭu,* c'était pour lui donner le sens de « la haute montagne. » C'était donc pour eux un équivalent exact du zend *Harâ-Berezaiti*. Par suite, il est tout naturel que, s'ils ont connu les légendes iraniennes sur la montagne sacrée et paradisiaque, ils lui aient donné le nom de *ar-urṭû* (d'où le biblique *Arârâṭ*), à la fois comme identique de sens avec son

le trouve avec *gublu,* donné comme un équivalent de *šadû,* dans un fragment encore inédit de liste de synonymes assyriens.

(1) Il est assez remarquable que Hethoum ou Hayton l'Arménien emploie la forme *Arath* (c'est-à-dire *Arad*) pour *Ararath* (*Hist. orient.*, 9).

(2) Les targoumistes ont même été jusqu'à croire, bien à tort, retrouver ce nom de l'Arménie dans le *harmôn* de *Amos,* IV, 3.

(3) Voy. encore la grande inscription de Khorsabad, dite des Fastes, l. 31; H. Rawlinson, dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson, t. IV, p. 250-254; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 30.

(4) Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* p. 289.

(5) Sayce, *Elementary assyrian grammar,* 2e édit., p. 27, no 316.

appellation de *Harâ-Berezaiti* (1) et comme identique de son avec celle d'*Airyaratha*. Maintenant, pour administrer la preuve de ce que des noms de la mythologie iranienne ont été connus et introduits à Babylone et en Assyrie, sinon dès le temps de la première rédaction des tablettes lexicographiques, du moins à l'époque où ont été faites les copies que nous en possédons, au VIIe siècle avant J.-C., il suffira de renvoyer à celle où la glose *Mitra* accompagne un surnom du dieu Soleil (2).

L'origine iranienne du nom de l'*Arârâț* diluvien est donc possible, et même probable, soit qu'on l'attribue à un emprunt direct fait par l'élohiste à ce qu'il savait des traditions de la Médie, soit qu'on préfère croire qu'il a reçu ce nom par la voie de Babylone.

Nous voici de cette façon reportés, par l'accord de la tradition sacrée et des plus respectables parmi les traditions profanes, au massif montueux de la Petite-Boukharie et du Thibet occidental, comme au lieu d'où sortirent les grandes races humaines. C'est là que la race aryenne a eu certainement son berceau (3). C'est là que quatre des plus grands fleuves de l'Asie,

(1) M. Spiegel (*Avesta*, t. I, p. 271), après Eugène Burnouf, note comme une circonstance digne d'une haute attention l'emploi, dans le nom consacré *Harâ-Berezaiti*, du mot *harâ*, d'origine sémitique, au lieu du proprement iranien *gairi*. La montagne sainte est quelquefois appelée absolument *Hara* (*Yescht* x, 13; xii, 23) ou *Haraiti* (*Yescht* xix, 1).

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 69, n° 5, l. 63.

(3) Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 250; addit., p. CLXXXV; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 526 et suiv.; A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 163; t. II, p. 16, 377 et 390.

l'Iaxarte, le Tarîm, l'Oxus, et même l'Indus par une partie de ses affluents, prennent leur source. Les points culminants en sont le Belour-tagh et le vaste plateau de Pamir (1), si propre à nourrir des populations primitives encore à l'état pastoral, car il leur offre tout ce qui est nécessaire à leur existence, habitation, nourriture et combustible, et cela à une hauteur au-dessus du niveau de la mer où l'on ne rencontre partout ailleurs que des neiges éternelles (2). Le nom du Pamir, sous sa forme première, était Oupa-Mêrou, « le pays sous le Mêrou (3), » ou peut-être Oupa-Mêra, « le pays auprès du lac (4), » qui lui-même avait motivé l'appellation du Mêrou (5). C'est encore là que certains souvenirs des Grecs nous forcent à tourner nos regards, particulièrement l'expression sacrée μέροπες ἄνθρωποι (6), qui a peut-être voulu dire originairement « les hommes issus du Mêrou (7). » Les souvenirs d'autres peuples sur la patrie d'origine de leurs ancêtres convergent aussi dans la même direction, mais sans atteindre le point central, oblitérés qu'ils sont en partie par l'éloignement. « Les tribus

(1) A son sujet, voy. A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 374-412.

(2) A. de Humboldt, *Cosmos*, trad. franç., t. I, p. 441.

(3) E. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 404, et t. II, p. 389.

(4) E. Burnouf, dans le même ouvrage, t. I, p. 115; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 83.

(5) E. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. I, p. 115.

(6) *Iliad.*, A, v. 250; Γ, v. 402; cf. B, v. 285; Æschyl., *Suppl.*, v. 89; *Choëphor.*, v. 1017; Euripid., *Iphigen Taur.*, v. 1263.

(7) E. Renan, *Origine du langage*, 2e édit., p. 228.

mongoles, remarque M. Renan (1), rattachent leurs légendes les plus anciennes au Thian-Chan et à l'Altaï, les tribus finnoises à l'Oural, parce que ces deux chaînes leur dérobent la vue d'un plan de montagnes plus reculé. Mais prolongez les deux lignes de migration qu'indiquent ces souvenirs vers un berceau moins voisin, vous les verrez se rencontrer dans la Petite-Boukharie. »

N'est-il pas à tout le moins curieux de signaler le parfait accord de ces conclusions avec celles auxquelles M. de Quatrefages est conduit par des considérations d'un ordre tout différent, des considérations exclusivement empruntées au domaine de l'anthropologie et à la distribution géographique des races humaines ?

« On sait qu'il existe en Asie, dit l'éminent professeur (1), une vaste région entourée au sud et au sud-ouest par l'Himâlaya, à l'ouest par le Bolor, au nord-ouest par l'Ala-Tau, au nord par l'Altaï et ses dérivés, à l'est et au sud-est par le Felina et le Kouen-Lun. A en juger par ce qui existe aujourd'hui, ce grand massif central pourrait être regardé comme ayant renfermé le berceau de l'espèce humaine.

« En effet, les trois types fondamentaux de toutes les races humaines sont représentés dans les populations groupées autour de ce massif. Les races nègres en sont les plus éloignées, mais ont pourtant des stations marines où on les trouve pures ou métisses de-

(1) Ouvr. cit., p. 232.
(2) *L'espèce humaine*, 2e édit., p. 130 et suiv.

puis les îles Kioussiou jusqu'aux Andaman. Sur le continent elles ont mêlé leur sang à presque toutes les castes et classes inférieures des deux presqu'îles gangétiques ; elles se retrouvent encore pures dans toutes deux, remontent jusqu'au Népâl et s'étendent à l'ouest jusqu'au golfe Persique et au lac Zareh, d'après Elphinstone.

« La race jaune pure, ou mélangée par places d'éléments blancs, paraît occuper seule l'aire dont il s'agit ; elle en peuple le pourtour au nord, à l'est, au sud-est et à l'ouest. Au sud elle se mélange davantage, mais elle n'en forme pas moins un élément important de la population.

« La race blanche, par ses représentants allophyles, semble avoir disputé l'aire centrale elle-même à la race jaune. Dans le passé nous trouvons les Yu-Tchi, les Ou-soun au nord du Hoang-Ho ; de nos jours dans le petit Thibet, dans le Thibet oriental, on a signalé des îlots de populations blanches. Les Miao-Tseu occupent les régions montagneuses de la Chine ; les Siaposch résistent à toutes les attaques dans les gorges du Bolor. Sur les confins de l'aire, nous rencontrons à l'est les Aïnos et les Japonais des hautes castes, les Tinguianes des Philippines ; au sud les Hindous ; au sud-ouest et à l'ouest, l'élément blanc, pur ou mélangé, domine entièrement.

« Aucune autre région sur le globe ne présente une semblable réunion des types humains extrêmes distribuée autour d'un centre commun. A lui seul, ce fait pourrait inspirer au naturaliste la conjecture que

j'ai exprimée plus haut ; mais on peut invoquer d'autres considérations.

« Une des plus sérieuses se tire de la linguistique. Les trois formes fondamentales du langage humain se retrouvent dans les mêmes contrées et dans des rapports analogues. Au centre et au sud-est de notre aire, les langues monosyllabiques sont représentées par le chinois, l'annamite, le siamois, le thibétain. Comme langues agglutinatives, nous trouvons du nord-est au nord-ouest le groupe des ougro-japonaises, au sud celui des dravidiennes et des malayes, à l'ouest les langues turques. Enfin le sanscrit avec ses dérivés, et les langues iraniennes représentent au sud et au sud-ouest les langues à flexion.

« C'est aux types linguistiques accumulés autour du massif central de l'Asie que se rattachent tous les langages humains ; soit par le vocabulaire, soit par la grammaire, quelques-unes de ces langues asiatiques touchent de très-près à des langages parlés dans des régions fort éloignées, ou séparées de l'aire dont il s'agit par des langues fort différentes.

« Enfin c'est encore d'Asie que nous sont venus nos animaux domestiques les plus anciennement soumis. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire s'accorde entièrement sur ce point avec Dureau de la Malle.

« Ainsi, à ne tenir compte que de l'époque actuelle, tout nous ramène à ce plateau central ou mieux à cette grande enceinte. Là, est-on tenté de se dire, ont apparu et se sont multipliés les premiers hommes, jusqu'au moment où les populations ont débordé

comme une coupe trop pleine et se sont épanchées en flots humains dans toutes les directions. »

Dans ce qui précède nous avons été insensiblement amené à rapprocher et à identifier presque complètement la montagne diluvienne et la montagne paradisiaque, le berceau de la première et celui de la seconde humanité dans la conception biblique sur les premiers âges et les origines de notre espèce. C'est, en effet, un résultat auquel je crois impossible de se soustraire, et telle a été la raison qui m'a conduit à réserver pour ce chapitre de mes études la question du site du jardin de 'Êden, suivant les données fournies par le document jéhoviste inséré dans la *Genèse*.

Je n'ai point à examiner ici le problème, encore prématuré pour la science, mais qui pourra probablement un jour être résolu d'après les éléments nouveaux que la géologie et la paléontologie introduiront dans le débat (1), le problème de savoir quel fut réellement le berceau géographique où l'homme fit son apparition au jour où il fut créé. Mais historiquement il me semble incontestable que les trois grands rameaux de la race blanche, qui constituent en réalité l'élite de l'humanité et dont la Bible fait la descendance de Nôa'h, se formèrent dans la région de l'Asie

(1) Voy. déjà ce que dit M. de Quatrefages des indications qui paraissent résulter de certains faits constatés par ces sciences (*L'espèce humaine*, 2e édit., p. 132).

centrale où nous avons été amenés à placer le Mêrou et le Harâ-Berezaiti ; que c'est de là que leurs essaims sortirent pour se répandre par voie de migrations sur le reste de la surface terrestre. A supposer même, ce que je ne chercherai point, que ce n'ait été là pour cette race qu'une première étape, dans des temps prodigieusement antiques, et que les autres races de l'humanité n'aient pas été issues de ces lieux mêmes, mais d'un autre berceau antérieur et plus ou moins voisin, il était tout naturel que les trois divisions des Nôa'hides postdiluviens — tels qu'ils se considéraient eux-mêmes — plaçassent la naissance et l'état de bonheur édénique du premier couple humain de la période antédiluvienne, dans son innocence originelle, aux lieux auxquels se reportaient les plus vieux souvenirs qu'ils eussent conservés, aux lieux qui avaient vu habiter d'abord ensemble, puis se diviser en trois branches, diverses par certains traits du type physique et par le langage, leurs ancêtres antiques au temps des générations qui suivirent le cataclysme, dont l'impression et la mémoire demeurèrent toujours si vivantes dans les traditions primitives qui, comme nous l'avons vu, leur étaient communes.

C'est une donnée qui a été très-généralement admise chez les interprètes des livres saints, dans les premiers siècles du christianisme, que, lors du déluge, l'espèce humaine, dans la personne de Nôa'h, le juste seul préservé de ce terrible châtiment, trouva une planche de salut dans les lieux mêmes qui avaient abrité son berceau. Et cette donnée est, à mes yeux,

tout à fait conforme au véritable esprit de la tradition ancienne (1).

Que telle ait été la conception du jéhoviste de la *Genèse,* c'est ce qui ne me paraît pas douteux, d'après ses termes mêmes. C'est « du côté de l'orient, » *miqqedem* (2), que Yahveh Élohîm a planté le jardin de 'Èden (3) ; c'est à l'orient de ce jardin que se trouve la *adâmâh,* la terre fertile, habitée et cultivée où réside Âdâm après son expulsion du paradis terrestre et où se maintient sa descendance par Schêth, tandis que Qaïn, à la suite de son crime, en est chassé par la colère divine (4) et va s'établir dans la terre de l'exil, *ereç Nôd,* qui est aussi située « à l'orient de 'Èden, » *qidmath-'Êden* (5). L'emplacement de la *adâmâh* est formellement déterminé par cette circonstance que c'est « du côté de l'orient du jardin de 'Èden, » *miqqedem legan-'Êden,* que Yahveh place les Kéroubîm pour en défendre l'accès à l'homme, banni de ce lieu de délices (6). En même temps, quand le déluge a eu ravagé la surface de cette *adâmâh,* habitée par les

(1) Voy. ce qu'en a déjà dit Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 4 et suiv.

(2) L'interprétation de *miqqedem* dans un sens de temps, comme signifiant « auparavant, antérieurement, » dans *Genes.*, II, 8, interprétation proposée pour la première fois par Onqelôs et admise par un certain nombre de commentateurs du XVIe et du XVIIe siècle, est absolument contraire aux habitudes du langage biblique. Réfutée victorieusement par Huet (*De la situation du paradis terrestre*, p. 38-53), elle n'a plus été reproduite depuis.

(3) *Genes.*, II, 8.

(4) *Id.*, IV, 14.

(5) *Id.*, IV, 16.

(6) *Id.*, III, 24.

descendants de Schêth, qui a été le théâtre de l'histoire de l'union des enfants de Dieu et des filles des hommes (1), et à laquelle le jéhoviste semble, dans plusieurs passages très-précis (2), limiter la destruction produite par le cataclysme (nous reviendrons plus loin sur ce point capital), c'est encore « dans une émigration partie de l'Orient, » *benâs'âm miqqedem,* que la postérité des trois fils sortis de l'arche avec Nôa'h parvient dans les plaines de Schine'âr (3). La montagne diluvienne, où l'arche se fixa, était donc, suivant la tradition qu'a recueillie le rédacteur jéhoviste, sise dans le lointain Orient par rapport à la Babylonie, et pourtant interposée entre cette contrée et la *adâmâh* antédiluvienne, plus orientale encore, c'est-à-dire dans des conditions géographiques tout à fait analogues à celles du 'Êden lui-même.

Ces différents traits du texte biblique, tous empruntés au même document fondamental, laissent entrevoir par leur rapprochement un système tout à fait analogue à celui qui est essentiel dans les récits diluviens de l'Inde. Pour les Indiens brahmaniques, le jardin de délices du Mérou et le sommet où aborde le vaisseau sauveur dans le cataclysme sont placés dans le même groupe de montagnes (4), soit dans l'Himâlaya (5),

(1) *Genes.*, VI, 1.
(2) *Id.*, VI, 7; VII, 4 et 23.
(3) *Id.*, XI, 2.
(4) Obry insiste avec raison sur ce point (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 5).
(5) W. von Schlegel, *Ind. Bibliothek*, t. I, p. 387; Ritter,

soit dans le Kouen-Lun (1), soit dans le Thian-Chan (2), mais toujours au nord de l'Inde. C'est sur le versant nord de ce groupe de montagnes, ombilic du monde, dans la terre paradisiaque de l'Outtara-Kourou, que Manou Vâivasvata réside avant le déluge, et c'est là qu'il reçoit l'avertissement du poisson divin. Puis, quand son vaisseau est porté sur les eaux soulevées, les montagnes sacrées, qui seules émergent encore au milieu de l'inondation universelle, lui offrent un port de refuge. C'est là qu'il débarque et qu'après la fin du cataclysme il opère sur l'autre versant, dans la direction du sud, c'est-à-dire de l'Inde, sa « descente de la montagne du nord. » Sauf qu'il s'y agit d'une translation d'est en ouest, au lieu qu'elle ait lieu du nord au sud, la donnée qui résulte de l'enchaînement des faits du récit, chez le jéhoviste de la *Genèse*, me paraît exactement la même. Avant le déluge, la descendance de Âdâm habite à l'orient du 'Èden, la postérité du fils béni dans la région à laquelle on donne spécialement le nom de *adâmâh*, lieu d'exil et de misère par rapport au Paradis terrestre, séjour de délices encore par rapport à la terre de Nôd, où a été relégué Qaîn, le fils maudit. C'est là que réside Nô'ah ; c'est

Erdkunde Asiens, t. II, p. 947-952 ; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 49 et suiv.

(1) Klaproth, *Magasin asiatique*, t. II, p. 235 et 284 ; Paulinus a Sancto Bartholomaeo, *Systema brahmanicum*, p. 291 ; Deshauterayes, *Journal asiatique*, 1re série, t. VII, p. 150 et suiv. ; Lassen, ouvr. cit., t. I, p. 34.

(2) Wilford, *Asiatic researches*, t. VIII, p. 310 et suiv. ; A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 356.

là qu'il reçoit l'avertissement céleste et qu'il construit son arche en prévision du cataclysme. Mais après le déluge, Nôa'h et ses enfants, à la suite de leur navigation sur les eaux déchaînées, se trouvent au contraire transportés dans une région où ils ont désormais le 'Èden « à l'orient, » et à partir de là leur migration, s'éloignant à la fois de leur berceau et des lieux qui virent leur salut, procède d'orient en occident. Il est bien difficile après cela de ne pas croire que, pour le narrateur qui développe ainsi la suite des événements, le jardin paradisiaque et la montagne diluvienne, dont la position à l'égard du pays où il écrivait est indiquée par lui dans les mêmes termes, devaient appartenir à un même massif prodigieusement élevé, formant comme l'axe du monde et dominant « les plus hautes montagnes qui sont sous les cieux, » lesquelles avaient été dépassées de quinze coudées par l'inondation (1). Ce massif doublement sacré, relégué bien loin dans l'est par rapport aux plaines de Schine'âr, où se produisit la confusion des langues, formerait ainsi, dans la pensée de l'écrivain biblique, comme une sorte de barrière entre le séjour de l'humanité antédiluvienne et celui de l'humanité postdiluvienne, de la même façon que, dans la tradition de l'Inde, celui où se trouvent à la fois le Mêrou et le Nâubandhanam.

Malgré le peu de place que tient la tradition diluvienne dans les livres sacrés du mazdéisme (2), je

(1) *Genes.*, VII, 19-20.
(2) Voy. plus haut, t. I, p. 430.

crois y retrouver la trace manifeste d'une semblable conception. En effet, c'est dans la terre édénique de l'Airyana-Vaêdja (1) que Yima, sur l'ordre d'Ahoura-mazda, lequel l'avertit de l'imminence du cataclysme (2), établit le jardin carré, *vara,* qui dans cette forme du récit joue le même rôle que l'arche dans celui de la Bible, et qui est comme une sorte de paradis terrestre (3), analogue à l'Outtara-Kourou des Indiens, en même temps qu'un lieu de refuge contre le fléau qui dévaste le reste de la terre. Remarquons que dans presque tous les lieux de l'Irân où nous avons vu une localisation postérieure transporter la montagne sainte du Harâ-Berezaiti (4), nous avons aussi constaté que, sous l'influence de l'introduction des idées juives, chrétiennes ou musulmanes, on avait cru reconnaître le pic diluvien dans la montagne ainsi désignée par les mazdéens (5). Ceci est un indice presque certain de ce que les nouvelles traditions se greffèrent dans ces cas sur quelque donnée des anciennes légendes indigènes qui s'y prêtait, et de ce que dans tous ces lieux on avait cru posséder le *vara* de Yima, en même temps que le Harâ-Berezaiti, auquel sa notion était étroitement liée.

Ce sont là les faits qui nous justifient d'avoir réuni dans un même chapitre l'étude des questions qui se

(1) *Vendidâd*, II, 42-45.
(2) *Ibid*, 46-79.
(3) *Ibid.*, 80-86, 131-136.
(4) Plus haut dans ce volume, p. 29 et suiv.
(5) Plus haut, p. 14 et suiv.

rattachent à l'Arârâṭ diluvien et au 'Èden, comme rattachées les unes aux autres par un lien très-intime et ne pouvant guère se scinder.

Le lecteur n'a pu manquer d'être frappé, comme l'ont été les premiers explorateurs de la littérature sanscrite, de l'étroite analogie, on peut même dire de led'intité parfaite de tous les traits essentiels de la description typique du mont Mêrou dans les *Pourânas* avec la topographie du 'Èden dans le chapitre II de la *Genèse*. Le jardin de 'Èden, *gan-'Êden,* le jardin de Dieu, *gan-Elohîm* (1), que garde le Kéroûb oint et protecteur, *kerûb mimscha'h hassôchêch* (2), est placé, comme le jardin de délices des dieux de l'Inde, au sommet d'une montagne, la montagne sainte de Dieu, *har qodesch Elohîm* (3), toute étincelante de pierres précieuses (4). Le rédacteur jéhoviste ne le dit pas dans la *Genèse,* mais les prophètes sont formels à cet égard. L'arbre de vie s'élève « au milieu du jardin, » *bethôch haggân,* avec l'arbre de la science du bien et du mal (5), exactement comme l'arbre Djambou au centre du plateau délicieux qui couronne la cime du Mêrou. Un fleuve sort de 'Èden pour arroser le jardin, et de là il se divise pour former quatre bras (6). Ceci correspond de la manière la plus précise à la façon dont

(1) *Ezech.*, XXVIII, 13.
(2) *Ibid.*, 14 et 16.
(3) *Ibid.*, 14 et 16.
(4) *Ibid.*, 13, 14 et 16.
(5) *Genes.*, II, 9, et III, 3.
(6) *Id.*, II, 10.

la source Gangâ, après avoir arrosé la Terre céleste ou la Terre de joie du sommet du Mêrou, forme quatre lacs sur les quatre contreforts de cette montagne sainte et s'en échappe ensuite en quatre grands fleuves vers les quatre points cardinaux.

Les noms de Ilâ-varscha, Ilâ-vrita ou Ilâ-varta, donnés à la Svarga-bhoumî ou Touschita-bhoumî du Mêrou, d'après Ilâ, femme de Manou et mère du genre humain, donne à cette montagne le caractère d'un paradis terrestre d'où les hommes tirent leur origine, en même temps que d'une habitation des dieux. Cependant la véritable terre paradisiaque humaine dans les légendes de l'Inde est l'Outtara-Kourou, dont la tradition fut déjà recueillie par Mégasthène (1) et qui se trouve sur le versant nord du Mêrou (2). L'Outtara-

(1) Voy. Lassen, *Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes,* t. II, p. 62; *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 652 et suiv.

(2) D'après les indications que l'on a recueillies dans le *Râmâyana*, le *Mahâbhârata* et le *Brahmâ-Pourâna*, l'Outtara-Kourou aurait été conçu comme une vaste région qui s'étendrait au-delà des Thian-Chan et même de l'Altaï (Wilford, *Asiatic researches*, t. VIII, p. 354; Wilson, même recueil, t. XV, p. 51; Lassen, *Ind. Alterthumsk.,* t I, p. 511, 549, 654 et 846; Troyer, *Râdja Taranginî*, t. I, p. 500).

De même, certaines données du *Boundehesch* (XXV) et même du *Vendidâd* (I, 9-12; cf. *Minokhired*, XLIV, 19 et 20) ont induit E. de Salverte (*Traité des noms propres*, t. II, p. 461) et Haug (dans Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltsgeschichte,* t. V, 2e partie, p. 123 et 128) à penser que l'Airyana-Vaêdja avait été quelquefois placé par la tradition, non seulement dans le bassin du haut Iaxarte, comme l'a admis Eugène Burnouf (*Commentaire sur le Yaçna*, addit., p. CX et CLXXXV), mais aussi bien plus au septentrion, dans le sud de la Sibérie. M. Kiepert lui-même (dans les *Monatsber. der Berlin. Akad.*, 1856, p. 630) admet que l'Airyana-Vaêdja du plateau de Pamir a peut-être été pour la race aryenne, et pour celles qui lui

Kourou est donc géographiquement avec le Mêrou dans le même rapport que, chez le narrateur jéhoviste mis en œuvre dans la composition définitive de la *Genèse*, la *adâmâh* antédiluvienne avec le 'Èden de la montagne sainte de Dieu. C'est aussi le rapport de situation qui, dans les récits mazdéens, existe entre l'Airyana-Vaêdja et le Harâ-Berezaiti, avec son pic Houkairya, où ont habité Yima dans le temps de sa pureté (1), et avant lui son ancêtre Haoschyanha (2). Mais ce n'est pas sur cette montagne, c'est dans le

sont apparentées, la plus ancienne station dont elle ait conservé le souvenir bien net, plutôt que son point de départ primordial, qu'il n'ose pas dire ne pas s'être trouvé plus au nord encore, réserve circonspecte qu'approuve hautement M. Renan (*Origine du langage*, 2e édit., p. 227).

Que le lecteur veuille bien se reporter maintenant aux raisons déduites par M. de Quatrefages (*L'espèce humaine*, 2e édit., p. 132) des faits géologiques et paléontologiques en faveur de cette idée que le centre premier d'apparition de l'homme, aux temps tertiaires, a été dans la région sibérienne plutôt que dans le massif central de l'Asie, qui marquerait seulement pour notre espèce une seconde étape de son existence primitive, et il constatera qu'il y a là tout au moins une coïncidence digne d'être notée, bien que je n'ose pas affirmer qu'elle ne soit pas simplement fortuite. En tout cas, ce qui mérite une sérieuse attention, c'est la façon dont les livres mazdéens insistent pour montrer dans un froid insupportable le premier fléau que l'esprit du mal suscita contre les hommes et qui les força d'abandonner le séjour, autrefois délicieux et devenu ensuite inhabitable, qu'ils avaient occupé d'abord (*Vendidâd*, I, 7-12; II, 46-51). Dans ces passages du *Zend-Avesta*, et peut-être aussi dans quelques strophes de l'*Edda* des Scandinaves (*Vafthrusdnismal*, str. 26-35), nous avons, comme le remarque justement M. le docteur Hamy (*Précis de paléontologie humaine*, p. 178), le seul écho que l'antiquité littéraire nous ait légué du souvenir préhistorique de la période glaciaire, dont l'homme fut certainement le témoin.

(1) *Yescht* V, 21.

(2) *Ibid.*, 25.

pays inférieur qui s'étend sous son ombre, que Yima a établi sa royauté florissante jusqu'à l'époque de son péché, faisant passer aux hommes qui se multipliaient rapidement à l'abri de son sceptre une vie véritablement édénique, sur le bonheur de laquelle le *Zend-Avesta* insiste complaisamment à plusieurs reprises. C'est là que Yima réunit en assemblée tous les hommes les meilleurs, en même temps qu'Ahouramazda réunit en assemblée, aussi dans l'Airyana-Vaêdja, les Yazatas célestes (1), récit remarquable en ce qu'il met en contact sur le même territoire ces génies surhumains et les hommes, comme la narration biblique les *benê hâèlohîm* avec les *benôth hââdâm* (2). Dans les traditions indiennes et iraniennes, le paradis terrestre, où les premières générations humaines coulent les jours d'innocence et de félicité dont le souvenir est commun à ces traditions et à celle de la Bible, comprend à la fois la montagne sainte et le canton situé à son pied, canton dans lequel les hommes se développent en nombre ; on n'entrevoit pas de distinction bien nette entre les conditions de l'un et de l'autre séjour. Le système de la *Genèse,* sous ce rapport, est beaucoup mieux échafaudé, beaucoup plus régulièrement conçu ; il établit entre les deux habitats successifs des premiers humains une différence essentielle, une gradation logique correspondant aux phases de leur histoire morale. La

(1) *Vendidâd*, II, 42-45.
(2) *Genes.*, VI, 2 et 4.

félicité paradisiaque liée à l'état de pureté parfaite n'existe que dans le jardin de 'Èden, planté sur la montagne sainte. La terre située au pied de cette montagne, la *adâmâh,* bien que fertile et encore douce à habiter, n'est déjà plus un lieu de béatitude, comme l'Outtara-Kourou et l'Airyana-Vaêdja, auxquels elle forme parallèle; elle est déjà un séjour d'exil et d'imperfection, où l'homme a été rejeté après le péché qui l'a exclu du jardin de délices. C'est que, dans la donnée biblique, l'état d'innocence et de félicité n'a existé que pour le couple de nos premiers pères, et cela pendant peu de temps; ils en ont bientôt perdu les priviléges par leur faute, et toute leur descendance est née sur la terre d'exil, portant le poids héréditaire de la déchéance. Le dogme du péché originel, en se dessinant ainsi plus nettement, en prenant une importance religieuse et morale de premier ordre, qui se reflète sur toute l'histoire de l'humanité, a emporté comme conséquence une distinction nette et précise de ce qui est toujours resté enveloppé de vague et de confusion chez les Indiens et les Iraniens.

J'ai déjà dit plus haut (1), d'accord avec M. Renan, que chez les Grecs l'expression sacrée μέροπες, pour désigner les hommes, ne devait pas les avoir originairement désignés d'après leur privilége de la possession du langage articulé, ainsi que le prétend l'étymologie des grammairiens de basse époque (2),

(1) P. 41.
(2) Hesych. *s. v.;* Schol. *ad Iliad.*, A, v. 250.

mais comme ceux qui sont issus du Mêrou. Une telle explication, qui a pour conséquence de faire remonter à la plus ancienne époque de l'unité aryaque ce nom de la montagne sainte, séjour des dieux et berceau des hommes, est corroborée, d'une manière à mes yeux tout à fait décisive, par l'existence de mythes qui font des Méropes une population spéciale et autochthone (1), reculée dans les temps les plus antiques, qui mène une vie d'innocence et de félicité, marquée par une extraordinaire longévité (trait commun avec les légendes indiennes sur l'Outtara-Kourou), sous le sceptre d'un roi Mérops (2), lequel est quelquefois représenté comme les préservant du déluge de la même façon que le Yima des Iraniens, et les réunissant autour de lui, à l'abri du cataclysme, auquel ils échappent seuls (3). Ce mythe est d'ordinaire localisé dans l'île de Cos (4), qui reçoit le nom de Méropêis (5), Méropis (6) ou Méropê (7). Mais l'île de Siphnos passait pour s'être appelée aussi Méropia (8), en vertu d'une tradition analogue, et Strabon (9) parle

(1) Voy. Ottfr. Müller, dans les *Gœtting. gelehrt. Anzeig.*, 1838, nº 38; Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 634.

(2) Hygin., *Poet. astron.*, II, 16; Eustath., *ad Iliad.*, p. 318; Anton. Liberal., 15.

(3) Schol. *ad Iliad.*, A, v. 250.

(4) En dehors des textes cités dans les deux notes précédentes : Pindar., *Nem.*, IV, v. 26; *Isthm.*, V, v. 29.

(5) Callim., *Hymn. in Del.*, v. 160; Eustath., *ad Iliad.*, p. 97.

(6) Thucyd., VIII, 41; Euripid., *Helen.*, v. 382; Strab., XV, p. 686; Pausan., VI, 14, 2; Steph. Byz., v. Κῶς et Μεροπίς.

(7) Plin., *Hist. nat.*, V, 31.

(8) Plin., *Hist. nat.*, XII, 4.

(9) VII, p. 299.

d'une contrée fabuleuse du nom de Méropis qui était décrite par Théopompe et qui semble avoir été placée du côté du pays des Hyperboréens. Mérops (1) est aussi donné comme un roi des Éthiopiens, les plus pieux et les plus vertueux des hommes, époux de Clyménê, la mère de Phaéthon (2), antérieur par conséquent à la catastrophe de l'incendie de l'univers par laquelle on fait souvent détruire la première humanité (3), celle de l'âge d'or. Ou bien on donne le même nom à un roi prophète de Rhyndacos de Mysie, qui reçoit aussi l'appellation bien significative de Macar ou Macareus, « le bienheureux (4). » Tout ceci montre que le mythe paradisiaque des Méropes n'était pas spécial à l'île de Cos, mais répandu ailleurs dans le monde grec et y avait subi plus d'une localisation.

Plus nous avançons, plus l'ensemble des faits que nous sommes amenés à passer en revue et à grouper nous induit à conclure que le 'Êden de la *Genèse*, aussi bien que son Arârâṭ diluvien, doivent être cherchés aux mêmes lieux que le Mêrou des Indiens brâhmaniques, que l'Airyana-Vaêdja et le Harâ-Berezaiti des livres mazdéens. C'est là, d'ailleurs, pour le Paradis terrestre, l'opinion qu'adoptent sans hésiter bon

(1) Ou Mairops (Welcker, *Æschyl. Trilogie*, p. 572 et suiv.).

(2) Strab., I, p. 33; Ovid., *Metamorph.*, I, v. 763; Trist., III, 4, v. 30.

(3) Welcker, *Æschyl. Trilogie*, p. 573 et suiv.; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 636, 5.

(4) *Iliad.*, B, v. 831; Λ, 329; Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 975; Strab., XII, p. 586; Conon., *Narrat.*, 41; Steph. Byz., v. Ἀρίσβη; Serv. *ad.* Virgil., *Æneid.*, IX, v. 264.

nombre de commentateurs modernes, de ceux qui représentent l'état le plus avancé de la science (1). Il n'est pas jusqu'au nom même de *'Èden* dont on ne retrouve des vestiges dans cette région. Je n'ose pas donner, avec Anquetil Duperron (2), un sens géographique précis à l'épithète, au radical, d'origine sémitique à ce qu'il semble, *hedenesch,* « délicieux, plein de béatitude, » donnée par le *Boundehesch* (3) au lieu de naissance de Zarathoustra, que ce livre place dans l'Airyana-Vaêdja. Mais il me paraît difficile de ne pas attacher une réelle valeur au rapprochement que M. Renan établit résolument (4) entre l'appellation du 'Èden et celle du royaume d'Oudyâna ou « du Jardin (5), » près de Kaschmyr, arrosé précisément par quatre fleuves (6) comme ceux qui sortent du jardin paradisiaque de la *Genèse.* Une montagne sainte do-

(1) Bertheau, *Die der Beschreibung des Paradieses in Gen., II, 10-14 zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen,* dans les *Nachrichten v. d. k. Gesellsch. z. Gœttingen,* 1847, p. 1066-1122; Lassen, *Indische Alterthumskunde,* t. I, p. 528 et suiv.; D'Eckstein, *Athénæum français,* 27 mai 1854, p. 488; *De quelques légendes brahmaniques relatives au berceau de l'espèce humaine,* Paris, 1856; Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 453 et suiv.; *Origine du langage,* 2e édit., p. 228 et suiv.; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 99-143; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 460-469. C'est aussi la thèse que j'ai déjà soutenue dans mon *Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose,* p. 303-319.

(2) *Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* anc. sér., t. XXXI, p. 371.

(3) Chapitre XXXIII.

(4) *Origine du langage,* 2e édit., p. 130; cf. Wilford, *Asiatic researches,* t. VI, p. 488.

(5) Sur la tradition du jardin merveilleux qui avait valu son nom à ce pays, voy. *Foe-Koue-Ki,* p. 46 et suiv.

(6) Lassen, *Ind. Alterthumsk.,* t. I, p. 26; t. II, p. 132.

minait ce pays, et Hiouen-Thsang l'appelle le mont Lan-po-lo ; à une certaine époque on y a vu le Mêrou (1) ; les pèlerins bouddhistes racontent que l'arbre de vie Kalpatarou s'y développe (2), et qu'au sommet il y a un lac d'ou sort un grand fleuve et où réside un dragon (3). Il est vrai qu'étymologiquement, et au point de vue de la rigueur philologique, *'Êden* et *Oudyâna* sont parfaitement distincts (4) ; de ces deux noms, l'un a reçu une forme purement sémitique et significative dans cette famille de langues, l'autre une forme purement sanscrite et également significative. Mais c'est le propre de ces quelques noms de la géographie tout à fait primitive des traditions communes aux Aryens et aux Sémites, et même à d'autres races, noms dont l'origine remonte à une époque bien antérieure à celle où les deux familles des idiomes indo-européens et syro-arabes se constituèrent telles que nous pouvons les étudier, et dont l'étymologie réelle serait actuellement impossible à restituer ; c'est le propre de ces noms de se retrouver à la fois chez les Aryas et chez les Sémites sous des formes assez voisines pour que le rapprochement s'en fasse avec toute vraisemblance, bien que ces formes aient été

(1) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 110 et suiv.

(2) *Foe-Koue-Ki*, p. 46-50.

(3) Hiouen-Thsang, trad. Stan. Julien, t. I, p. 85-88 et 425-427; t. II, p. 131-133. Comparez le grand serpent, producteur de la gelée, qu'Angrômainyous fait naître dans le fleuve de l'Airyana-Vaêdja, *Vendidâd*, I, 8. Nous verrons un peu plus loin que Hiouen-Thsang met aussi un Lac du dragon sur le plateau de Pamir.

(4) C'est ce qu'Obry a déjà remarqué très-justement (ouvr. cit., p. 108 et suiv.).

combinées de manière à avoir un sens dans les langues des uns et des autres. Les plus anciennes traditions religieuses et les plus vieilles légendes du brahmanisme se rattachent au pays d'Oudyâna (1), qui n'a pas eu pour les bouddhistes un caractère moins sacré, et qui certainement a été l'un des points où se sont localisés les mythes paradisiaques de l'Inde. Mais ce n'a été que par un déplacement vers le sud de l'Oudyâna ou 'Êden primitif, qui était d'abord plus au nord, quand les habitants de cette région prétendirent posséder le Mêrou dans leurs monts Nischadhas, d'où les compagnons d'Alexandre conclurent que c'était là le *Mêros* de Zeus, où Dionysos avait été recueilli après le foudroiement de Sémélê (2).

Il est à remarquer que Josèphe et les plus anciens Pères de l'Église furent conduits, par un courant de traditions existant de leur temps à un état plus ou moins vague et par des raisons fort différentes de celles qui amènent la science moderne au même résultat, à placer le Paradis terrestre du récit biblique à l'est des possessions sémitiques et même au-delà, dans les environs de la chaîne de l'Imaüs ou Himâlaya (3). Pour ne pas allonger outre mesure ce cha-

(1) Stan. Julien, *Hiouen-Thsang,* t. I, préface, p. LI; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 587.

(2) Strab., XV, p. 687; Diod. Sic., II, 38; Plin., *Hist. nat.*, VI, 21; cf. Arrian., *Anabas.*, V, 1, 2; VI, 28; Plutarch., *Alex.,* 67; Plin., V, 49-79; voy. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 133 et suiv., 731 et suiv.; t. III, p. 443 et suiv.

(3) Voy. une lettre de Letronne, publiée par A. de Humboldt, *Histoire de la géographie du nouveau continent,* t. III, p. 119.

pitre, déjà bien assez surchargé par les faits indispensables à la discussion que nous y poursuivons, nous sommes obligés de nous abstenir de l'énumération des innombrables conjectures, émises par les interprètes bibliques de toutes les époques, au sujet de la situation du jardin de 'Èden, et nous devrons nous borner à renvoyer le lecteur aux résumés substantiels et complets qui en ont été donnés dans les recueils de Winer (1) et de Herzog (2). Nous dirons seulement que toutes celles de ces théories qui admettent la réalité geographique du jardin paradisiaque, et qui n'en tiennent pas la description pour purement mythique, ou ne supposent pas, avec Luther, que la configuration antédiluvienne du 'Èden a été bouleversée et effacée de la surface terrestre par le cataclysme, peuvent se ramener à trois systèmes principaux, plaçant le 'Èden :

1° Dans l'extrême nord-est, vers l'Imaüs ou même plus loin encore (3) ;

2° En Arménie, entre les sources de l'Euphrate, du Tigre, de l'Araxe et du Phase (4) ;

(1) *Realwœrterbuch,* au mot *Eden.*

(2) *Real-Encyclopædie,* t. XX, p. 332 et suiv.; *Bibel-lexicon,* t. II, p. 42 et suiv.

(3) C'est le système de Josèphe (*Ant. jud.,* I, 1, 3), du livre de Hénoch (XXXII) et de Cosmas Indicopleustès ; c'est aussi celui qui a prédominé dans tout le moyen âge, avec les idées cosmographiques de Cosmas, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir un peu plus loin.

(4) Nicolas Sanson, Reland (*De situ paradisi terrestris,* 1706), D. Calmet, le P. Romain-Joly (voy. la *Bible de Vence,* t. I, p. 339-353), et parmi les modernes Kurtz, Bunsen, Keil, von Raumer (*Palæstina,*

3° Dans la Chaldée, au point où l'Euphrate et le Tigre se réunissent avant de se jeter dans le golfe Persique (1).

La description du jardin de 'Éden dans la *Genèse*, avec tous les traits caractéristiques de la topographie merveilleuse de ce lieu de délices et de la géographie qui l'entoure, si analogue à celle du Mêrou indien et et du Harà-Berezaiti iranien, constitue bien certainement un de ces documents traditionnels primitifs, antérieurs à la migration des Téra'hites vers la Syrie, que la famille d'Abraham apporta avec elle en quittant les bords de l'Euphrate, et que l'écrivain jéhoviste mit en œuvre dans son livre en leur conservant avec une remarquable fidélité leur couleur légendaire et même, nous en fournirons des preuves, des particularités de rédaction qui remontent bien plus haut que lui et qui

Anh., VII). M. A. Dillmann (*Die Genesis*, p. 71) observe avec raison que ce système n'a pour lui aucune autorité sérieuse de date ancienne.

On peut considérer comme en constituant dans une certaine mesure des variétés les opinions de Tuch, Rosenmüller et Gesenius, qui placent le 'Êden à l'occident de la mer Caspienne, mais en font une localité plus mythique que réelle. Von Bohlen le cherche dans la Médie Rhagienne.

(1) Calvin, E. Morin, Bochart, Huet, le P. Brunet, Hopkins, Rask et Pressel.

On a aussi placé le Èden :

Dans les environs de Damas, entre le Chrysorrhoas et l'Oronte : Le Clercq, le P. Abram, etc.;

Dans la Palestine, vers les sources du Jourdain : Heidegger, Lakemacher, etc.;

Dans l'Arabie méridionale : Jean Herbin et le P. Hardouin, dont le système a été renouvelé récemment, avec beaucoup de science et d'ingéniosité, par M. Joseph Halévy.

ont leur source en Chaldée. Cette description a trait à des pays et à des fleuves dont il ne sera plus question dans le reste de la Bible, et tout, comme tant d'autres morceaux placés également au début de la *Genèse* et qui proviennent aussi de l'écrit jéhoviste, y est empreint de la couleur symbolique propre à l'esprit des premiers âges (1), à tel point que Philon (2) et Origène (3), devançant l'opinion d'un certain nombre d'exégètes modernes, l'ont tenue pour allégorique et non réelle (4). Le jardin de délices qui sert de séjour au premier couple humain avant sa chute, et que Yahveh Elohîm lui-même « parcourt à la brise du soir (5), » est conçu d'après le modèle d'un de ces *paradis* des monarques asiatiques, tels que la Bible (6) et les écrivains grecs (7) nous les décrivent chez les Perses, ayant au centre le cyprès pyramidal, arbre sa-

(1) Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 457.

(2) *De mund. opif.*, 54; *De plantat.*, 9; *Legis allegor.*, I, 14 et 19.

(3) Voy. Huet, *Origeniana,* t. II, p. 167.

(4) Huet (*l. c.*) montre que Papias, saint Irénée, Pantænus et Clément d'Alexandrie inclinaient à une explication allégorique et mystique, qui ne s'éloignait pas de celle d'Origène. Il en est de même de saint Ambroise (*Epist. ad Sabinum*), qui ailleurs (*De paradis.*, 3) semble admettre que le Paradis de la *Genèse* était situé dans le troisième ciel, en vertu de *II Corinth.*, XII, 2 et 4. Saint Jérôme (*Trad. hebr. in Genes.*, sur le chapitre II) mentionne une tradition juive d'après laquelle le jardin de 'Êden aurait été créé avant que le monde ne fût formé, et par conséquent se trouverait en dehors de ses limites.

(5) *Genes.,* III, 8.

(6) *Esth.*, I, 5; *Nehem.*, II, 8.

(7) Xenoph., *Cyropaed.,* I, 3, 12 et 14; *Oeconom.*, IV, 14; *Anabas.*, I, 2, 7; *Hellenic.*, IV, 1, 15; voy. von Bohlen, *Alte Indien,* t. II, p. 104.

cré et symbolique (1). Mais on ne saurait voir dans cette analogie un argument en faveur de l'opinion, déjà réfutée par nous sur d'autres points dans les chapitres II et III de cet ouvrage, opinion un moment en faveur chez une certaine école d'exégètes, qui regardait les récits relatifs au 'Êden comme empruntés par les Juifs aux Perses vers le temps de la captivité (2). En effet si le nom des *paradis* (παράδεισοι, disent les Grecs depuis Xénophon) des rois de l'Asie est purement iranien (3), le zend *pairi-daêza,* « lieu enclos de murs (4), » devenu en arménien *pardêz* (5), en hébreu *pardês,* en syriaque *phardaisô,* et dans les langues musulmanes *firdaûs* (6), le type de ces jardins, comme la plupart des détails de civilisation matérielle des empires de Médie et de Perse, tire son origine des usages des antiques monarchies de Babylone et de Ninive, aussi bien que la relation de ces paradis artificiels avec les données des traditions édéniques. En Babylonie et en Assyrie, les termes consacrés pour désigner les paradis ou parcs plantés dé-

(1) A. de Humboldt, *Cosmos,* trad. franç., t. II, p. 113; Lajard, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, nouv. sér., t. XX, 2e part., p. 129 et suiv.; Tuch, *Commentar ueber die Genesis,* 2e édit., p. 53 et suiv.

(2) M. Dillmann (*Die Genesis,* p. 72) trouve encore à tout ce récit une couleur particulièrement iranienne.

(3) C'est ce que disait déjà Pollux, *Onomast.*, IX, 3.

(4) Spiegel, *Avesta,* t. I, p. 293; Haug, dans Ewald, *Iahrb. d. bibl. Wissensch.*, t. V, p. 162.

(5) Mal expliqué par Schrœder, *Thes. ling. armen.,* préf., p. 56.

(6) Voy. les définitions du *Qamoûs,* t. I, p. 784, dont l'auteur croit ce mot tiré du grec ou du syriaque.

pendant des palais étaient *kirû* (1) et *ginû* (2). Le premier de ces mots assyriens, qui sert invariablement à rendre l'accadien *giš-šar*, « plantation d'arbres (3), » est tiré de la racine sémitique commune *kûr*, « fouir » (le sol). Le second est identique à l'hébreu *gan*, *gannâh* ou *ginnâh*, qui a encore d'autres parallèles en araméen, en arabe et en ghez, et qui signifie proprement un jardin enclos, par opposition a *sâdeh*, de « champ ouvert, « la plaine cultivée (4), » jardin de plantes potagères (5), de fleurs et d'arbustes odorants (6), et spécialement verger ou parc planté d'arbres (7). Ce mot ne dérive cependant pas, comme on l'avait cru jusqu'ici, de la racine sémitique *gânan*, « couvrir, protéger ; » c'est un dérivé du vieux terme accadien et non sémitique *gana* « enclos (8), » que l'influence de l'agriculture babylonienne a propagé

Cuneif. of West. Asia, t. II, pl. 15, l. 18-20, *c-d : kirû* « jardin, » — *kir ekalli*, « jardin du palais, » — *kir-šarri*, « jardin du roi » Voy. aussi le prisme d'Asschour-a'h-idin, col. 6, l. 14 (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 47).

Une tablette cunéiforme, récemment entrée au Musée Britannique, donne, avec l'indication des lieux où ils étaient plantés, la liste des soixante-sept pépinières et des six parcs de plaisance créés par Maroudouk-abal-iddina, roi de Babylone, le Merodach-baladân de la Bible (Sayce, dans son édition du *Chaldean account of Genesis* de G. Smith, préface, p. XIV).

(2) Syllabaire cunéiforme A*, nos 54 et 55.

(3) Friedr. Delitzsch, *Assyrische Studien*, p. 80.

(4) La même opposition en assyrien est celle de *kirû* et *çeru*, *çiru*.

(5) *Deuteron.*, XI, 10 : *gan hayiârâq*.

(6) *Cantic.*, IV, 16 ; VI, 2.

(7) *Cantic.*, VI, 11 : *gan*. — *Is.*, I, 29 et 30 ; LXI, 11 : *gannâh*.

(8) Friedr. Delitzsch, *Assyr. Studien*, p. 74 et suiv.

dans tout le monde des peuples syro-arabes. Les rois de Yehoûdâh avaient à Yeroûschâlaïm leur jardin royal, *gan-hammelech* (1), établi sur le modèle des *kirî* ou *ginî* des monarques assyriens. On voit que l'hébreu *gan* et l'assyrien *ginû* ont pour synonyme exact le zend *pairi-daêza,* qui, du reste, pénétra lui-même chez les Hébreux avant la captivité, car nous n'y trouvons pas le mot *pardês* dans des livres de l'époque perse, comme celui de Ne'hemyah (2), où il est question du *schomêr hapardês*, garde des plantations, mais aussi dans les livres antérieurs comme le *Cantique des cantiques* (3), qui parle d'un *pardês rimmonîm,* « verger de grenadiers, » et l'*Ecclésiaste* (4), qui associe les plantations des *gannôth ûpardêsîm.* Les Septante ont donc agi avec la plus grande exactitude quand ils ont adopté le mot παράδεισος pour traduire l'hébreu *gan* ou *gannah,* non seulement là où il s'agissait du jardin de 'Èden, mais aussi dans beaucoup d'autres passages bibliques (5). Leur exemple a été suivi, pour la désignation du jardin de délices planté de la main même de Dieu, par Symmaque, le *Graecus Venetus*, la version syriaque peschito et par saint Jérôme, et c'est de cette façon que s'est établi chez les chrétiens le sens religieux du terme de « paradis, » tandis que chez les Iraniens, comme le remar-

(1) II *Reg.*, XXV, 4 ; *Jerem.*, XXXIX, 4 ; LII, 7 ; *Nehem.*, III, 15.
(2) II, 8.
(3) IV, 13.
(4) II, 5.
(5) Voy. Genesius, *Thesaur.*, t. II, p. 1124.

quent justement M. Dillmann (1) et M. C. de Harlez (2), *pairi-daêza* est toujours une expression profane, et le terme consacré pour désigner le paradis de Yima est *vara* (3). Dans le sens religieux, en parlant du Paradis terrestre ou jardin de 'Èden (4), les Arabes emploient fréquemment l'expression *el-djannatun* ou *djannat 'Ednin* (5).

L'emploi du terme *gan,* consacré dans la civilisation assyro-babylonienne, au lieu du mot *pardês,* emprunté aux Iraniens, est donc une preuve décisive de ce que la rédaction même du récit relatif au jardin de 'Êden ne peut pas être descendue à la période perse de l'histoire hébraïque, mais date d'un temps notablement antérieur. C'est, d'ailleurs, avec toute raison que M. Renan (6) remarque que le chapitre II de la *Genèse* et les chapitres voisins « ont été écrits avant le contact intellectuel des Hébreux avec les peuples aryens, et tranchent fortement avec la couleur des livres conçus sous l'influence persane depuis la captivité. » Il importe ici de remarquer que le chapitre II tout entier

(1) *Die Genesis*, p. 64.

(2) *Journal asiatique,* 7e série, t. XVI, p. 168.

(3) Cependant en persan *firdûs* s'emploie toujours avec une acception religieuse, comme synonyme de *behescht* « paradis, » et non de *bagh,* « jardin. » Mais la forme toute arabe de ce mot donne lieu de soupçonner qu'il ne s'est pas conservé dans la Perse musulmane par une tradition nationale, et qu'au contraire il y a été réintroduit avec l'islamisme.

(4) Il en est plusieurs fois question dans le *Qorân:* IX, 73; XIII, 23; XVI, 33; XVIII, 30; XIX, 62; XX, 78; XXXV, 30; XXXVIII, 50; XL, 8; LXI, 12; XCVIII, 7.

(5) Kosegarten, *Chrestomath.,* p. 44.

(6) *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 457.

provient du document jéhoviste, celui que la critique est actuellement unanime à reconnaître comme le premier en date des deux qu'a mis en œuvre le rédacteur définitif du Pentateuque, celui que les exégètes mêmes les plus portés à faire descendre trop bas la composition des livres bibliques et des documents qui y ont été insérés acceptent pour antérieur à l'exil. La narration sur le jardin de 'Èden et sur le premier péché est donc incontestablement, dans l'état même où nous la possédons, un des plus anciens morceaux du Pentateuque, et cela sans préjudice de la probabilité de la conservation par le rédacteur jéhoviste d'une forme de cette narration déjà arrêtée et fixée bien avant lui, et conservée traditionnellement depuis les temps de la migration qui amena les Téra'hites de la Chaldée en Palestine.

Fréquentes chez les prophètes sont les allusions au jardin de 'Èden, *gan-'Êden* (1), au jardin de Dieu, *gan-Elohîm* (2), au jardin de Yahveh, *gan-Yahveh* (3), que la *Genèse* emploie aussi comme terme de comparaison dans un passage qui provient de la même source que le chapitre II (4), ou bien encore à la montagne sainte de Dieu, *har qodesch Elohîm* (5), qui couronne ce jardin. Le livre des *Proverbes* emploie à plusieurs reprises comme images l'arbre de vie, *'eç 'hayîm* (6),

(1) *Ezech*, XXXVI, 35; *Joël*, II, 3.
(2) *Ezech.*, XXVIII, 13; XXXI, 8 et 9.
(3) *Is.*, LI, 3.
(4) *Genes.*, XIII, 10.
(5) *Ezech.*, XXVIII, 14 et 16.
(6) III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4.

et la source de vie, *meqôr 'hayîm* (1), qui est évidemment la source du jardin paradisiaque, d'où sortent les quatre fleuves, comme la Gangâ du Mêrou indien et l'Ardvi-çoûrâ du Harâ-Berezaiti mazdéen. Cette dernière conclusion me paraît imposée par le choix intentionnel des termes de *Psalm.* xxxvi, 9-10, et la façon dont la source de vie, *meqôr 'hayîm*, y est assimilée à un torrent de délices, *na'hal 'êdânîm*, allusion au fleuve, produit par la source sainte, qui « sortait de 'Èden pour arroser le jardin, » *nâhâr yiçê mê'Èden lehaschqôth hagân* (2) :

yirvyun middeschen bêthêchâ
venâ'hal 'êdânêchâ thaschqêm.
kî 'immechâ meqôr 'hayîm
beôrchâ nirêh-ôr.

« Ils se rassasient de l'abondance de ta maison,
et tu les abreuves au torrent de tes délices.
« Car auprès de toi est la source de vie ;
dans ta lumière nous voyons la lumière. »

Une autre preuve, décisive à mon avis, de la haute antiquité du récit de la *Genèse* sur le 'Èden et la connaissance qu'en avaient les Hébreux bien avant la captivité est l'intention, si clairement établie par Ewald (3), d'imiter les quatre fleuves édéniques, qui présida aux travaux de Schelomoh et de 'Hizqiyâhoû pour la distribution des eaux de Yeroûschâlaîm, con-

(1) x, 11 ; xiii, 14 ; xiv, 27 ; xvi, 22.
(2) *Genes.*, ii, 10.
(3) *Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. III, p. 321-328

sidérée à son tour comme le nombril de la terre (1), au double sens de centre des contrées habitées et de source des fleuves. Les quatre ruisseaux qui arrosaient la ville et le pied de ses remparts, et dont l'un s'appelait Gi'hôn (2) comme un des fleuves paradisiaques, étaient, comme l'a montré Ewald, réputés sortir, par des communications souterraines, de la source d'eau vive placée sous le temple (3), source sainte de vie et de pureté, à laquelle les prophètes attachent une haute valeur symbolique (4). Le mont Môriyâh ou l'ensemble du mont Çiyôn dont il faisait partie était aussi à double titre la montagne sainte de Dieu, *har qodesch Elohîm* (5), le *har Yahveh* ou *har hâ Elohîm* (6), comme la montagne du Temple, *har bêth Yahveh* (7), *har habbaîth* (8), et comme une reproduction du *har qodesch Elohîm* paradisiaque. Cependant je n'oserais plus, comme je l'ai fait un peu trop témérairement

(1) *Ezech.*, v, 5.

(2) I *Reg.*, I, 33 et 38; II *Chron.*, XXXII, 30; XXXIII, 14.

(3) Tacit., *Hist.*, V, 12; Phil., *ap.* Euseb., *Praepar. evang.*, IX, 37; voy. Robinson, *Palestine*, t. II, p. 159 et suiv.; Williams, *The holy city*, p. 385 et suiv.; T. Tobler, *Die Siloahquelle und der Œlberg*, 1852.

(4) *Joël*, IV, 18; *Ezech.*, XLVII, 1-12; *Zachar.*, XIII, 1; XIV, 8; cf. *Apocal.*, XXII, 1.

(5) *Psalm.*, II, 6; XV, 1; XLIII, 3; XLVIII, 2; *Is.*, XI, 9; LVI, 7; LVII, 13; LXV, 11; *Jerem.*, XXXI, 23; *Joël.*, IV, 17; *Abd.*, 16.

(6) *Genes.*, XXII, 14; *Psalm.*, XXIV, 2; *Is.*, II, 3; *Ezech.*, XXVIII, 16; *Zachar.*, VIII, 3.

La même appellation est donnée au mont Sinaï ou 'Horêb : *Exod.*, III, 1; IV, 27; XVIII, 5; XXIV, 23; *Num.*, X, 33; I *Reg.*, XIX, 18.

(7) *Is.*, II, 2.

(8) *Jerem.*, XXVI, 18; *Mich.*, III, 12.

ailleurs (1) à la suite de Wilford (2), assimiler le nom du Môriyâh à celui du Mêrou, bien que ce dernier ne soit pas exclusivement indien et que le mythe grec des Méropes le rattache à la source aryaque commune, ce qui permettrait d'y voir un de ces noms de l'onomastique légendaire des premiers âges, dont nous avons essayé un peu plus haut de définir la nature spéciale en disant qu'ils peuvent se retrouver chez des peuples des races des plus diverses avec une forme significative dans le langage de chacun de ces peuples, parce que toutes les formes en question, qui, au point de vue de la rigueur philologique, sont radicalement irréductibles, ne constituent en réalité que des combinaisons plus ou moins ingénieuses destinées à donner un sens à des appellations traditionnelles, dont la véritable origine et la véritable signification étaient depuis longtemps oubliées. C'est un travail systématique de fausse étymologie qui a donné à ces noms de la géographie préhistorique, conservés par une tradition prodigieusement antique, l'apparence de noms de formation aryenne chez les Aryens, sémitique chez les Sémites, etc. Remarquons toutefois que l'étymologie sémitique du nom de Môriyâh est singulièrement obscure (3) ; que son emploi dans l'histoire du sacrifice de Yiçe'hâq (4) comme lieu de la scène, sans

(1) *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 307.

(2) *Asiatic researches*, t. VIII, p. 312.

(3) Voyez les conjectures émises à son sujet par Gesenius (*Thesaur.*, t. II, p. 819) et Bertheau (sur II *Chron.*, III, 1).

(4) *Genes.*, XXII, 2.

qu'il soit certain qu'il s'agît primitivement en ce cas de la localité où fut plus tard bâti le Temple (1), lui donne le caractère d'une appellation désignant un lieu où Yahveh fait sa résidence de prédilection et veut placer le centre de son culte (2) ; enfin que dans les deux passages bibliques où figure ce nom il est expliqué seulement par un jeu de mots, qui varie encore de l'un à l'autre endroit, et non par une étymologie sérieuse au point de vue linguistique. *Genes.*, XXII, 14, dit : *vayîqrâ Abrâhâm schêm hammâqôm hahû Yahveh yiréh*, « et Abrâhâm appela ce lieu du nom de Yahveh-pourvoira (3), » ce qui prouve que l'auteur assimilait *môriyâh* à *marê-Yâh* (4). II *Chron.*, III, 2, porte : *behar*

(1) Voy. les objections de : J. D Michaëlis, *Supplem.*, 1551 et suiv.; Jænisch, dans Hammelsveld, *Bibl. Geogr.*, t. II, p. 40 et suiv.; Bleek, *Stud. und Kritik.*, 1831, p. 520 et suiv.; *Observat.*, p 20; Tuch, *Comment. üb. d. Genes.*, 2e édit., p. 340.

(2) Il résulte clairement du contexte général du chap. XXII de la *Genèse* que cette notion y est impliquée et que le récit est présenté de manière à rattacher à l'épreuve solennelle d'Abrâhâm la sainteté de la montagne où le Temple fut construit. C'est ainsi que l'entendait Josèphe (*Ant. jud.*, I, 13, 1 et 2), d'après la tradition juive, et que le comprennent les meilleurs critiques modernes, comme Knobel, Frantz Delitzsch. Ewald (*Geschichte des Volkes Israël*, 2e édit., t. I, p. 473; t. III, p 313; *Gotting. gel. Anzeig.*, 1863, p. 637), M. Dillmann (*Die Genesis*, p. 303). Mais en voyant le silence de I *Reg.*, VI, 1, sur le nom de Môriyâh donné à la colline que Dâvid choisit pour l'emplacement du Temple, on peut se demander si ce nom n'y fut pas appliqué seulement plus tard et emprunté aux récits traditionnels sur Abrâhâm, les orthodoxes de Yehoûdâh ayant voulu reconnaître dans le site du Temple l'emplacement de cette scène capitale au point de vue religieux, de même que les Samaritains, dans leur version de la *Genèse*, la placèrent au Gerizim.

(3) Comparez le v. 8 du même chapitre.

(4) Hengstenberg, *Authentie d. Pentateuchs*, p. 263.

hammôriyâh ascher nirâh leDâvîd, « sur le mont Môriyâh qui avait été indiqué à Dâvîd, » d'où résulte l'explication « montré par Yahveh. »

Les quatre courants divergents entre lesquels se divise le fleuve en sortant du jardin de 'Êden sont énumérés dans *Genes.*, II, 11-14. Le premier (1) a nom Pischôn ; c'est celui qui entoure toute la terre de 'Havîlâh « où se trouve l'or, » c'est-à-dire, comme le remarque justement Knobel, le pays que le rédacteur considérait comme la source par excellence de la production de ce métal et de celui de la meilleure qualité (2). Deux autres produits précieux proviennent encore du pays de 'Havîlâh : ce sont le *bedola'h* et la pierre *schoham.* Ces deux noms ont donné depuis l'antiquité matière à bien des conjectures. Le *bedola'h* est mentionné une autre fois dans la Bible (3) comme une substance bien connue, dont la manne du désert avait l'aspect, tandis qu'on la compare ailleurs (4) à des grains de givre. Comme le remarque justement Gesenius (5), l'emploi du mot de « pierre » dans la désignation du produit suivant, *eben hasschoham,* est intentionnel de la part de l'écrivain et montre que le *bedola'h* n'est pas un objet de même nature. Ceci écarte les interprétations telles

(1) *e'hâd* est ici employé de la même façon que dans I, 5.

(2) Comparez les expressions de *Genes.*, II, 12, avec celles de II *Chron.*, III, 5 et 8.

(3) *Num.*, XI, 7.

(4) *Exod.*, XVI, 14.

(5) *Thesaur.*, t. I, p. 181.

que celles d'escarboucle (1), de cristal (2), de béryllc (3) et de lapis-lazuli (4). Celle des versions arabes, du *Graecus Venetus* et de Qim'hi, défendue avec infiniment de science et de talent par Bochart (5), laquelle consistait à voir des perles dans le *bedola'h*, était plus vraisemblable, mais l'étude des textes cunéiformes la ruine définitivement. La locution consacrée pour désigner les perles y est *binut tamti*, « produits de la mer (6), » et en même temps nous y voyons figurer quelquefois (7), comme un objet tout à fait différent,

(1) C'est ainsi que traduisent les Septante dans *Genes.*, II, 12.

(2) Explication des Septante dans *Num.*, XI, 7; adoptée par Reland, *De sid. parad.*, § 12.

J. D. Michaëlis (*Supplem.*, 152) est le seul des modernes qui ait prétendu, à l'exemple des Septante, donner deux sens différents à *bedola'h* dans les deux endroits de la Bible où on le rencontre, ce qui est tout à fait inadmissible.

(3) G. Wahl, *Vorder-und Mittel-Asien*, p. 856.

(4) Von Bohlen, *Genesis*, sur II, 12; E. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 372; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 123.

(5) *Hierozoïcon*, éd. de Leipzig, 1766, t. II, p. 674-683; t. III, p. 592 et suiv.

(6) 1° Monolithe de Asschour-naçir-abal, col. 3, l. 88 (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 25). — 2° Tablette de Toukoulti-abal-eschar II, l. 28 (même ouvrage, t. II, pl. 67).

Voy. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 130.

Une ingénieuse conjecture de M. Oppert (dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* de la librairie Vieweg, t. II, p. 40) suppose que ce sont aussi des perles qu'il faut reconnaître dans les *dalpi*, produits marins obtenus par la pêche, dont il serait question dans *Cuneif. inscr. of West. Asia.*, t. I, pl. 28, col. 1, l. 14. Le mot appartiendrait à la racine *dalap*, et signifierait proprement « des gouttes. » Mais la lecture n'en est pas certaine.

(7) Inscriptions 2 et 4 accompagnant les bas-reliefs de l'obélisque

parmi les articles précieux que les monarques de Ninive reçoivent en tribut des pays étrangers (1), des *budil'hâti,* qu'il faut manifestement identifier au *bedola'h* hébreu (2). Le nom de ces *budil'hâti* est précédé du déterminatif des végétaux, ce qui confirme la façon dont tous les anciens interprètes, Josèphe (3), Aquila, Théodotion, Symmaque, saint Jérôme, suivis parmi les modernes par Saumaise (4), Celse (5), Le Clercq, Schulthess (6), Lassen (7), Knobel et M. Dillmann (8), ont entendu le *bedola'h* comme étant le *bdellium* des Grecs et des Latins, gomme odoriférante de l'*Amyris agallochum* des botanistes, que le commerce occidental, au temps des empereurs romains, tirait de l'Arabie, de la Médie et de Babylone, aussi bien que directement de l'Inde et de la Bactriane (9), ses véritables pays de production, avec la Gédrosie (10). Dios-

noir de Schalmanou-aschir à Nimroud (Layard, *Inscript. in the cuneif. charact.*, pl. 98).

(1) Nous voyons Schalmanou-aschir en recevoir de Yêhoûa, roi de Yisrâel, et de Maroudouk-abal-iççir, roi de Çou'hi.

(2) Je ne saurais confondre ces *budil'hâti* avec les *burû'hi,* dont le nom s'orthographie presque par les mêmes signes et paraît avoir le sens de « piége, trappe, » à comparer avec l'hébreu *briya'h,* « barre, barreau. » *CCC nesi dannuti kima iççuri quppi ina burû'hi aduk,* « j'ai tué dans les piéges trois cents lions vigoureux, comme des oiseaux encagés » (Layard, *Inscript. in the cuneif. character,* pl. 24, l. 24).

(3) *Ant. jud.,* III, 1, 6.

(4) *Homonym. hyles iatric.,* p. 181 et suiv.

(5) *Hierobot.,* t. I, p. 324 et suiv.

(6) *Paradies,* p. 314 et suiv.

(7) *Ind. Alterthumsk.,* t. I, p. 290 et suiv., 529 et suiv.; t. III, p. 43.

(8) *Die Genesis,* p. 66.

(9) Plin., *Hist. nat.,* XII, 9, 19; Isidor., *Origin.,* XVII, 8.

(10) Anonym., *Peripl. mar. Erythr.*

coride (1) dit qu'on l'appelait aussi *madelcon,* ce qui est le sanscrit *madâlaka,* altéré par Pline (2) en *maldacon,* et *bolchon,* ce que Saumaise corrige avec une entière certitude en *bdolchon=bedola'h.* Le haut prix que l'on attachait au *bdellium* est attesté par Plaute (3); il n'est donc pas étonnant que *Genes.,* II, 12, mentionne cette matière végétale à côté de l'or et d'une pierre précieuse, exactement de la même façon que les aromates apportés par la reine de Schebâ sont mentionnés dans 1 *Reg.,* X, 2 et 10. Dans les inscriptions des tributs de l'obélisque de Nimroud, les *budil'hâti* sont enregistrés à côté de l'or et de l'ivoire. L'hébreu *bedola'h* et l'assyrien *budil'hat* ne sont certainement pas des mots d'origine sémitique; ce sont des termes étrangers, empruntés au pays d'où provenait la gomme précieuse qu'ils désignent. Ils dérivent probablement, avec une métathèse des deux dernières consonnes, du sanscrit *udûkhala* (4). Ce sont encore les documents assyriens qui nous apportent l'explication certaine du dernier produit de la terre de 'Havîlâh. Le *eben hasschoham,* que Ye'hez-qêl mentionne parmi les gemmes dont étincelle la montagne de Dieu (5), que le livre de Iyôb nomme à côté du saphir, *sapîr,* comme une pierre du plus haut prix (6), qui est cité à titre de la pierre la plus employée

(1) *Mater medic.*, I, 80.
(2) *Loc. cit.*
(3) *Curcul.*, I, 2, v. 7.
(4) P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 20.
(5) *Ezech.*, XXVIII, 13.
(6) *Job*, XXVIII, 16.

dans les ornements du culte au Tabernacle et au Temple (1), dont deux larges morceaux placés sur les épaulières du grand-prêtre portaient gravés chacun les noms de six des tribus de Yisrâêl (2), qui figurait enfin à la rangée inférieure de gemmes du pectoral du même grand-prêtre, entre un *tarschîsch* (3) et un *yaschphêh* ou jaspe (4), le *eben hasschoham* ne saurait être différent du *abnu santu,* pour *samtu,* des textes cunéiformes, qui traduit en assyrien l'accadien *taq guk,* « pierre bleue (5). » Le sens de ce nom ne saurait être douteux, car *guk* en accadien est le mot qui désigne la couleur du ciel et de la mer, et il se traduit en assyrien par *zarqu* aussi bien que par *sâmu* (6). Ce dernier est proprement le bleu foncé et se rattache à la racine, qui est en arabe *sa'hama,* « être obscur. » Le nom *schoham* a été emprunté par l'hébreu à l'assyrien ; nous en avons la preuve formelle par la façon dont le *'hêth* de la racine y est remplacé par un *hê,* ce qui représente très-exactement la prononciation assyrienne de cette lettre dans tous les mots dont le correspondant arabe offre un *'ha* et non un *kha* (7).

(1) *Exod.*, xxv, 7; xxxv, 9 et 27; I *Chron.*, xxix, 2.

(2) *Exod.*, xxviii, 9; xxxix, 6.

(3) Cette gemme, que les Septante et Josèphe expliquent par la chrysolithe ou topaze, qui provient, en effet, de l'Espagne ou pays de Tarschisch, est aussi mentionnée dans les documents cunéiformes, sous le nom de *tirišaššu* (Inscr. de Nabou-koudourri-ouçour, dite de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 6; *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 55).

(4) *Exod.*, xxviii, 20; xxxix, 13.

(5) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 19, 2, l. 47-48.

(6) Voy. Fr. Lenormant, *Etudes cunéiformes*, I, p. 44.

(7) Friedr. Delitzsch, *Assyrische Studien*, p. 17 et suiv.

Le *abnu santu* (*samtu*) de l'assyrien, *eben hasschoham* de l'hébreu, étant une pierre bleue, ne peut être pris que pour le lapis-lazuli ou la turquoise. J'hésite encore entre les deux, bien que l'abondant emploi que la haute antiquité assyro-babylonienne et égyptienne faisait de la première de ces matières doive induire à y penser plutôt. Mais on a fait valoir de sérieuses raisons en faveur de l'idée que le saphir des anciens, appelé en hébreu *sapîr,* était plutôt le lapis que le corindon que nous désignons par le même nom (1). Il est vrai que les anciens, comme encore les lapidaires modernes, donnaient des noms différents à de simples variétés de la même gemme, et que le rapprochement du *schōham* et du *sapîr* dans *Job,* XXVIII, 13, serait de nature à faire supposer une étroite analogie entre les deux pierres. Dans tous les cas, les explications entre lesquelles flottaient les anciens interprètes et entre lesquelles les commentateurs modernes se sont partagés, onyx (2), sardonyx (3), sardoine (4),

(1) Braun, *De vest. sacerd.*, p. 538; Beckmann, *Beitræge zur Geschichte der Erfindungen,* t. III, 1, p. 182 et suiv.

Remarquons pourtant que la façon dont *Exod.,* XXVIII, 18, et XXXIX, 11, met un *sapîr* entre un *nophech* et un *yahalom* donnerait plutôt l'idée que la première de ces trois gemmes doit être un corindon, comme paraissent bien l'être les deux autres.

(2) Les Septante et Théodotion dans *Job,* XXVIII, 16; Symmaque dans *Genes.*, II, 12; saint Jérôme dans beaucoup d'endroits; Josèphe, *Ant. jud.*, III, 7, 6.

(3) Aquila dans *Genes.*, II, 12; saint Jérôme dans *Job*, XXVIII, 16; Josèphe, en décrivant les épaulières du grand-prêtre, *Ant. jud.*, III, 7, 6; *Bell. jud.*, V, 5, 7.

(4) Les Septante dans *Exod.*, XXV, 7; XXXV, 9.

béryllc (1), prase (2), émeraude (3), saphir (4), cristal (5), doivent être définitivement écartées, aussi bien que celle qui cherchait ici le jade (6).

Le second des fleuves sortant du jardin de 'Èden est le Gi'hôn; c'est celui qui entoure toute la terre de Koûsch. Le troisième est le 'Hid-Deqel, qui coule à l'orient d'Asschoûr. Ce nom de 'Hid-Deqel revient une seconde fois dans la Bible (7), comme celui du grand fleuve sur les bords duquel Dâniêl eut une de ses visions prophétiques. Tous les interprètes, de tout temps et avec pleine raison, l'ont invariablement entendu comme désignant le Tigre. Mais sa formation a beaucoup embarrassé les philologues. L'opinion la plus généralement admise (8), et qui avait déjà cours du temps de Josèphe (9), considère *'hid-deqel* comme composé de *Deqel,* nom du fleuve, et de *'had,* « violent, rapide, » *rapidus Tigris,* comme dit Horace.

(1) Les Septante dans *Exod.*, XXVIII, 20; XXXIX, 13; saint Jérôme dans nombre d'endroits; les Targoumim et les versions syriaques et arabes dans tous les passages; Josèphe, en décrivant le pectoral du grand-prêtre, *Ant. jud.*, III, 7, 6; *Bell. jud.,* V, 5, 7.

(2) Les Septante dans *Genes.*, II, 12.

(3) Les Septante dans *Exod.*, XXVIII, 9; XXXIX, 6.

(4) Les Septante dans *Ezech.*, XXVIII, 13.

(5) Le *Graecus Venetus* dans tous les passages.

(6) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 123.

Notons encore que G. Wahl (*Vorder-und Mittel-Asien*, p. 856) et M. Benfey (dans l'*Allgemeine Encyclopædie* de Halle, sect. II, t. XVII, p. 14) avaient eu déjà l'idée que le *eben hasschoham* devait être le lapis-lazuli.

(7) *Dan.*, X, 4.

(8) C'est celle que développe Gesenius, *Thesaur.*, t. I, p. 448.

(9) *Ant. jud.*, I, 1, 3.

Toute ingénieuse que soit cette explication, elle n'est pas exacte, et ce sont encore ici les documents cunéiformes qui ont fourni la véritable clé du problème embarrassant posé devant les exégètes (1). Le nom assyrien du Tigre est le plus habituellement *Diqlat* (2), correspondant à l'araméen *Diglat*, au syriaque *Deqlat* et à l'arabe *Dedjlat;* c'est de ce nom que les Perses et les Mèdes, voulant lui donner un sens dans leur idiome (3), ont fait *Tigrâ*, ce qui voulait dire « flèche (4), » zend *tighra* « pointe, » *tighri* « flèche, » par allusion à la rapidité de son cours (5). Mais on trouve aussi la forme *Idiqlat* (6), dérivée du type accadien *Idiqna* (7) ou *Hidiqna*, la voyelle initiale impliquant toujours une forte aspiration dans l'idiome de Schoumer et d'Akkad (8). *Idiqna* ou *Hidiqna* de l'accadien classique du nord de la Babylonie se change

(1) Voy. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 5 et suiv.

(2) Inscr. de Behistoun, texte assyrien, l. 35.

(3) Voy. Spiegel, *Die altpers. Keilinschriften*, p. 199; *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 172; P. de Lagarde, *Gesamm. Abhandl.*, p. 201.

(4) Strab., XI, p. 527; Plin., *Hist. nat.*, VI, 27; Q. Curt., IV, 36.

(5) Déjà les Assyriens exprimaient idéographiquement le nom du fleuve Tigre en plaçant après l'idéogramme de la notion de fleuve le signe de la « flèche » deux fois répété, notation de l'accadien *'gal'gal*, interprété en assyrien *gararu ša me*, « cours violent et précipité des eaux » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 27, l. 11, *a-b*).

Pline (*l. c.*) prétend que le fleuve était appelé *Diglito* là où son cours était modéré, et *Tigris* à partir du point où il se précipitait plus rapide.

(6) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 50, l. 7, *c-d*.

(7) Syllabaire cunéiforme A, nº 372.

(8) Fr. Lenormant, *Études accadiennes*, t. I, 1, p. 36.

régulièrement, dans le dialecte sumérien de la Chaldée méridionale, en *Idiqla* ou *Hidiqla* (1), d'où l'assyrien *Idiqlat* et l'hébreu *'Hiddeqel* (2). Cet *Hidiqna* ou *Hidiqla* du vieil idiome de la Babylonie antésémitique s'orthographie d'ordinaire par la juxtaposition de deux complexes idéographiques qui en fournissent l'étymologie. C'est d'abord celui du mot *íd* ou *hîd*, « fleuve (3), » puis celui d'un mot *dagal* (4), et avec élision de la gutturale médiale *dal* (5), qui est interprété en assyrien par *šupû* (6), l'un des synonymes de *rabû*, « grand (7), » et qui, en effet, a sous sa forme *dagal*=*damal* fréquemment le sens de « vaste » (assyrien *rapšu*). Le *hannâhâr haggâdôl hû 'Hiddâqel*, « le grand fleuve, c'est le 'Hiddaqel, » de *Dan.*, x, 4, donne donc une explication parfaitement exacte du nom accadien de *Hidiqla* ou *Hiddiqla*, composé de *hîd-dagal*, « le grand, le large fleuve (8); » et nous

(1) La permutation de *n* en *l*, dans l'accadien, avait été déjà signalée par M. Sayce et par moi; mais c'est à M. Paul Haupt (*Nachrichten v. d. K. Gesellsch. z. Gœttingen*, 1880, p. 541) qu'appartient l'honneur d'avoir établi qu'elle constituait un fait dialectique.

(2) La version samaritaine adoucit l'aspiration initiale en *Hiddeqel*.

(3) La lecture en est fournie par la glose indicative de prononciation de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 56, l. 26, *c-d*.

(4) Sur ce mot et sa forme dialectique *damal*, voy. P. Haupt, mém. cit., p. 519 et suiv.

(5) Syllabaire A, n° 373.

(6) Dans le même endroit et dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 25, col 2, l. 45-46.

(7) Voy. le fragment de dictionnaire des synonymes assyriens publié dans W. Lotz, *Die Inschriften Tiglathpileser's* I, p. 89, l. 15.

(8) Cependant nous lisons dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 51, l. 25, *a-b: idiqlat lipšur babilat nu'hši*, « Idiqna, expliquez :

avons là un nouvel exemple de la profonde connaissance des choses babyloniennes qu'avait l'auteur de ce livre. Les expressions *hû haholêch qidmâth Asschûr* (1), employées par le jéhoviste en parlant du 'Hiddequel, ont aussi beaucoup embarrassé les commentateurs, car le Tigre coule à l'ouest, et non à l'est de l'Assyrie propre. Les uns (2) ont supposé que le nom d'*Asschûr* désignait ici la Mésopotamie, d'après le dire des anciens, *Mesopotamia tota Assyriorum fuit* (3) ; les autres (4) ont détourné *qidmath* de son sens naturel de « à l'orient » pour le prendre comme signifiant « en avant de, » par rapport au lieu où se trouve l'écrivain (5). Mais aucune de ces explications

celui qui apporte l'abondance. » D'après cette glose, il semblerait que le *šupû* qui traduit l'accadien *dal,* et qui correspond au *diqla* ou *diqna* du composé *îd-diqla* ou *îd-diqna,* ne soit pas *šupû,* « grand, » mais son homonyme *šupû,* « créateur. » Cependant il faut remarquer que, dans la liste de fleuves où nous trouvons ce renseignement, la colonne des explications contient plutôt des désignations qualificatives des cours d'eau que l'interprétation de leurs noms accadiens ou assyriens. Ainsi nous y avons (l. 26, 27, 31 et 32, *a-b*) :

Purattu	*lipšur*	*babilat napišti mâti.*
Ara'htu	»	*ša ana Babili ubbalu.*
Me-dandan	»	*muballiṭat šiknat napišti.*
Ulâ	»	*ša ana tamti ubbala.*
« L'Euphrate,	expliquez :	celui qui apporte la vie du pays.
« L'Ara'htou,	»	celui qui coule vers Babylone.
« Le Me-dandan,	»	celui qui vivifie les êtres vivants.
« L'Eulæus,	»	celui qui coule vers la mer. »

(1) *Genes.*, II, 14.

(2) Tuch et Frantz Delitzsch sur *Genes.*, II, 14; Gesenius sur *Is.*, VIII, 5; Hitzig, dans Herzog, *Bibel-Lexicon,* t. I, p. 266.

(3) Plin., *Hist. nat.*, VI, 30.

(4) Knobel, Keil, Wright sur *Genes.*, II, 14; Ewald, *Jahrb.*, t. X, p. 54.

(5) C'est ainsi que l'entendaient déjà les Septante et la version syriaque peschito.

forcées n'est plus nécessaire; les inscriptions cunéiformes nous ont révélé l'existence d'une ville d'Asschour (1), située sur la rive droite du Tigre, et qui fut la plus vieille capitale du pays d'Asschour, le premier centre de formation et de civilisation de la nation assyrienne (2). C'est cette ville, et non le pays d'Assyrie, que désigne certainement le nom d'*Asschûr* dans *Genes.*, II, 14 (3) ; et ceci est un indice certain de l'extrême antiquité à laquelle remontent les données de la description biblique du jardin de 'Èden, car l'importance de la ville d'Asschour cessa de très-bonne heure, et son nom même était presque oublié à l'époque perse.

Enfin le quatrième des fleuves paradisiaques est le Prath, que l'écrivain de *Genes.*, II, 14, juge si connu de ses lecteurs qu'il n'entre dans aucune explication à son égard. En effet, *Prath* est constamment dans la Bible (4) le nom de l'Euphrate, le grand fleuve des pays sémitiques. C'est l'assyrien *Purattum, Pu-*

(1) Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 215 et suiv.; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 17; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 203; W. Lotz, *Die Inschriften Tiglathpileser's* I, p. 74 et suiv.

(2) G. Smith, *Notes on the early history of Assyria and Babylonia*, p. 3 et suiv.; *Assyria from the earliest times to the fall of Nineveh* (dans la série de l'*Ancient history from the monuments*), p. 9 et suiv., 21 et suiv.

(3) M. Dillmann (*Die Genesis*, p. 67) hésite entre cette explication et celle qui traduit *qidmath Asschûr* par « en avant de l'Assyrie. »

(4) *Genes.*, XV, 18; *Deuteron.*, I, 7; XI, 24; *Jos.*, I, 4; II *Sam.*, VIII, 3; I *Chron.*, V, 9; XVIII, 3; II *Chron.*, XXXV, 20; *Jerem.*, XIII, 4-7; XLVI, 2, 6 et 10; LI, 63.

rattu (1), le syriaque *Phrot,* l'arabe *Forâtun.* Ce nom est peut-être d'origine sémitique, car le fleuve en question s'appelle, dans les documents accadiens, *hîd Simpar,* « le fleuve de Sippara (2), » et on pourrait le rattacher à la racine verbale que l'arabe nous offre sous la forme *farata,* « être doux (3), » car la douceur des eaux de l'Euphrate était célèbre et com-

(1) E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 6.

(2) Sur la lecture *Simpar* du nom de cette ville, voy. Fr. Lenormant, *Études accadiennes,* t. III, p. 281 ; et plus haut, p. 8. M. Friedrich Delitzsch le lit un peu différemment, *Śembir* (*Assyrische Lesestücke,* 2e édit., p. 19).

(3) L'existence d'une forme assyrienne *Uruttum* (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 48, *recto,* col. 1, l. 47), parallèlement à *Purattum,* rend ceci fort douteux. En effet, cette forme est de nature à faire supposer que l'expression du nom de l'Euphrate par les deux signes *A.RAT* placés à la suite du déterminatif préfixé des fleuves, expression graphique très-fréquente dans les textes assyriens, constitue en réalité un allophone qui originairement peignait sous une forme phonétique un nom accadien *Arat* ou *Arad.* M. Sayce (dans son édition du *Chaldean account of Genesis* de G. Smith, p. 84) en conclut que le nom de l'Euphrate est d'origine suméro-accadienne et que, dans l'idiome antésémitique de la Chaldée, il était susceptible d'un double type, *A-rat* et *Pur-rat,* ce que l'éminent assyriologue anglais interprète par « l'eau » et « la rivière courbe, » aux nombreuses circonvolutions.

En effet, le cours tortueux de l'Euphrate était célèbre en opposition avec le cours directement précipité du Tigre. Dans un hymne bilingue à Maroudouk (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 26, l. 9-11), l'expression de *amia* en accadien, *agû* en assyrien, « couronne, cercle, » est employée pour désigner ces circonvolutions du fleuve. Accad. *amia hîd-Simparge ummilal eneaka Šilig-*(*mulu*)-*dug* (?) (ou *Šagapiri-dug*) *ašurbi ablulu.* — Assyr. *ana age Puratti ušar ma amat Maruduki ašurrakku idalla'h.* « Je commande à la ceinture de l'Euphrate, et la volonté de Maroudouk bouleverse son lit » (voy. *Études accadiennes,* t. III, p. 42).

Cependant je ne saurais souscrire à l'étymologie, ni surtout à l'explication de M. Sayce. Bien que j'en aie admis ailleurs l'exis-

parée à celle des eaux du Nil (1), et l'on connaît le proverbe arabe : « plus doux que l'eau de l'Euphrate (2). » Quand les Perses firent de cet assyrien *Purattu* le *Ufrâtu* que nous lisons dans le texte persique de l'inscription de Behistoun, et d'où dérivent le médo-élamite *Uprato* (3), l'arménien *Eprad* (4), le grec Εὐφράτης, ils combinèrent cette forme de manière à ce qu'elle eût un sens dans leur idiome, *U-frâtu*, le fleuve du bon passage (5), par opposition à la violence qui rend le Tigre si difficile à traverser.

Ainsi, des quatre fleuves que le chapitre II de la *Genèse* représente comme sortant du courant unique qui arrose le jardin de 'Èden, deux sont sûrement,

tence (*La langue primitive de la Chaldée*, p. 355), je dois confesser que le mot *pur*, « rivière, » est à tout le moins des plus douteux. Quant au mot *râṭu*, « courbe, arc (comme figure géométrique), » le témoignage du syllabaire A, nº 282, est positif à son égard. C'est un terme, non pas suméro-accadien, mais assyrien sémitique, de la racine que les dialectes araméens nous offrent sous la forme *rûṭ* (*Étude sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, p. 205), et son correspondant accadien est *šita*. Il ne peut donc pas entrer comme élément dans l'étymologie d'un mot de cette langue.

De ceci résulte qu'il est possible que le nom de l'Euphrate, avec ses deux formes *Purattum* et *Uruttum*, ait une origine suméro-accadienne, mais que, dans ce cas, nous en ignorons encore la signification étymologique. Quant à l'arabe *furata*, on pourrait admettre, comme je l'ai supposé ailleurs (*La langue primitive de la Chaldée*, p. 354), qu'il aurait été tiré du nom du fleuve Euphrate, au lieu d'en avoir fourni l'origine.

(1) *Jerem.*, II, 18.

(2) Meidany, ed. Schultens, p. 197.

(3) Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 244.

(4) Mos. Khoren., II, 17 et 18.

(5) Spiegel, *Altpers. Keilinschr.*, p. 189; *Erân. Alterthumsk.*, I, p. 150.

dans la pensée de l'écrivain sacré, le Tigre et l'Euphrate, qui coulent parallèlement jusqu'à la mer au sortir des montagnes de l'Arménie et à qui les anciens, par une exagération poétique, prêtaient une source commune (1), à cause du voisinage des points d'où sortent le Tigre et un des bras supérieurs de l'Euphrate (2). Que sont maintenant les deux autres, le Pischôn et le Gî'hôn ? Ici la question devient singulièrement obscure, et pour essayer de l'éclaircir il faut d'abord consulter la tradition des plus anciens interprètes. Remarquons seulement d'abord qu'il n'y a pas à voir dans ces deux noms autre chose que des termes sémitiques significatifs, et que, par conséquent, on n'a pas lieu de s'étonner de ne pas les retrouver dans la nomenclature géographique indigène des pays aryens où les place la tradition. *Pîschôn* est le « fleuve abondant, aux eaux répandues, » de la racine *pûsch*, que nous ne retrouvons que dans l'araméen ; *Gî'hôn* « le fleuve impétueux, » de la racine verbale *gû'h*, « s'élancer, bondir, » bien connue dans l'usage de l'hébreu.

Ces deux fleuves forment une paire opposée à celle du Tigre et de l'Euphrate. Pour Jésus fils de Sirach, dans son livre de la *Sagesse* (3), le *Pîschôn* est le plus oriental des grands fleuves connus. Ceci s'accorde avec le système de Josèphe (4) et de presque tous les

(1) Voy. Reland, *Dissert. misc.*, t. I, p. 51.
(2) Strab., XI, p. 539 ; Diod. Sic., II, 11.
(3) XXIV, 35.
(4) *Ant. jud.*, I, 1, 3.

Pères de l'Église, comme Eusèbe (1), saint Augustin (2), saint Jérôme (3), qui assimile le Pischôn au Gange. Cosmas Indicopleustès s'en écarte un peu, mais reste dans la même région, en y reconnaissant l'Indus, ce qu'acceptent la plupart des exégètes modernes et ce qui est, en effet, bien préférable s'il s'agit réellement d'un fleuve de l'Inde, car, suivant l'heureuse expression du baron d'Eckstein (4), le Gange se trouve en dehors du rayon visuel de la haute antiquité. La version samaritaine appelle ce fleuve *Pîschôn Qadôph*, ce qui semblerait se rapporter à une interprétation le plaçant dans le pays où régnait, vers l'époque de l'ère chrétienne, la dynastie des rois indoscythes des noms de Kadaphès et Kadphizès, comme les ont écrits les Grecs, *Kaphsa* et *Kapisa,* dans les légendes ariennes de leurs monnaies (5). L'auteur de cette version avait peut-être en vue la vallée de Pischin ou Pisching, dans l'Afghânistan occidental (6). Saint Épiphane (7) concilie le système le plus généralement répandu avec celui qu'adopte Cosmas, en

(1) *Onomast.*, *s. v.*

(2) *De Genes. ad lit.*, VIII, 7.

(3) *Epist. IV ad Rustic.*; *Quaest. hebr. in Genes.*, sur II, 11.
Aussi saint Ambroise (*De paradis.*, 3), saint Épiphane (*Ancor.*, 58) et saint Ephrem (*Oper. syr.*, t. I, p. 23).

(4) *Athénæum français,* 27 mai 1854.

(5) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 386 et suiv.; A. von Sallet, *Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien,* p. 179 et suiv.

(6) Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. VIII, p. 60 et 164; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 121.

(7) *Ancor.*, 58.

disant que le Pìschôn paradisiaque est le Gange des Éthiopiens et des Indiens, et l'Indus des Grecs, écho altéré de l'application faite quelquefois de l'appellation sanscrite de Nilâ-Gangâ à l'Indus. En revanche, Sa'adiah, Raschi, Rabbi Moscheh ben Na'hman et les interprètes samaritains publiés par Castell (1) font de ce fleuve le Nil, évidemment d'après l'idée que le pays de 'Havîlâh, qu'il entoure, est celui que l'on mentionne dans la descendance de Koûsch (2).

Mais c'est dans le Gi'hôn que la théorie universellement admise par les Pères de l'Église, et avant eux par Josèphe (3), théorie qui parmi les modernes n'a guère eu de défenseurs que Schulthess (4), Kalisch (5), Gesenius (6), Lengerke (7) et Bertheau (8), reconnaît le Nil. Cette interprétation remonte à l'époque alexandrine ; car les Septante dans *Jerem.*, II, 18, mettent Γηών là où le texte hébreu porte *schi'hôr*, qui est un des noms certains du Nil, et dans la *Sagesse* de Jésus fils de Sirach (9) le Γηών est un grand fleuve, plus occidental que le Jourdain, qui déborde régulièrement

(1) Sur *Exod.*, II, 3.
(2) *Genes.*, X, 7.
(3) *Ant. jud.*, I, 1, 3.
(4) *Das Paradies*, p. 70 et suiv. Il y voit proprement le Takazé, l'Astaboras des anciens, affluent oriental du Nil d'Éthiopie.
(5) *Genesis*, sur II, 13.
(6) *Thesaur.*, t. I, p. 281 et suiv.; t. II, p. 672 et suiv.
(7) *Kenaan*, p. 20 et suiv.
(8) Dans son mémoire intitulé *Die der Beschreibung der Lage des Paradieses zu Grund liegenden geographischen Anschauungen*, Gœttingue, 1848.
(9) XXIV, 37.

à l'époque des vendanges. Elle a produit l'application que les Abyssins font du nom de *Geyôn* ou *Gewôn* au Nil, sur la foi de la Bible des Septante, source de leur propre version des Livres Saints (1), et aussi les légendes arabes qui comptent le Nil parmi les fleuves du paradis (2), légendes populaires surtout parmi les musulmans d'Égypte (3). Mais on ne saurait absolument admettre que telle ait été la pensée de l'antique écrivain jéhoviste. « Pourquoi, dit avec raison M. Renan (4), pourquoi, voulant désigner le Nil, les Hébreux lui auraient-ils appliqué le nom de Gî'hôn, que rien ne justifie, tandis que ce même fleuve est toujours appelé chez eux des noms de *yeôr* (5) et de *schî'hôr* (6)? Pourquoi, ayant à décrire les pays ar-

(1) Ludolf, *Hist. Æthiop.*, t. I, p. 8; *Lexic. aethiop.*, p. 544.

(2) *Fundgruben des Orients*, t. I, p. 304.

(3) Voy. le mémoire de M. l'abbé Bargès dans le *Journal asiatique*, 3e série, t. III, p. 97-144.

(4) *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 456.

(5) L'hébreu *yeôr* et l'assyrien *yaru'u*, désignant aussi le Nil (Smith, *History of Assurbanipal*, p. 41, l. 32; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 59), correspondent exactement au nom copte de ce fleuve, *iarô*, c'est-à-dire à une forme populaire *iar-â*, dérivée de la combinaison du nom profane du Nil dans l'égyptien antique, *aur*, avec l'épithète de *'âa*, « grand, » qui lui est souvent donnée, *aur-'âa*, « le grand fleuve » (Brugsch, *Geogr. Inschr. altægypt. Denkm.*, t. I, p. 78; Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 337 et suiv.). Le mot de *yeôr* ne s'emploie presque jamais dans la Bible qu'en parlant du Nil et de ses canaux: cependant il finit par devenir un nom commun qui, dans quelques rares exemples, s'applique à un autre fleuve (*Dan.*, XII, 5-7), à des fossés de fortifications (*Is.*, XXXIII, 21) et aux tranchées ou aux galeries des mineurs (*Job*, XXVIII, 10).

(6) *Jos.*, XIII, 3; I *Chron.*, XIII, 5; *Is.*, XXIII, 3; *Jerem.*, II, 18. — Ce nom signifie « le fleuve aux eaux noires, troubles. »

rosés par le Nil, auraient-ils nommé le pays de Koûsch, plutôt que celui de Miçraîm, placé à leur porte et qu'ils connaissaient si bien ? » L'argument fondamental de Gesenius, que le pays de Koûsch, baigné par le Gi'hôn, ne peut être que l'Éthiopie africaine, est tout à fait dénué de valeur, car nous n'aurons pas de peine à établir, dans nos chapitres XI et XII, que pour les écrivains de la Bible il y a un ou plutôt plusieurs pays de Koûsch en Asie, aussi bien qu'un en Afrique. Le parallélisme du couple de fleuves Pìschôn et Gi'hôn avec le couple 'Hiddeqel et Prath, implique nécessairement que les deux premiers sont des fleuves voisins l'un de l'autre comme le Tigre et l'Euphrate; et leur groupe est certainement oriental, tandis que celui de ces derniers est occidental. L'immense majorité des exégètes modernes sont d'accord pour reconnaître que telle est la donnée véritable de la topographie édénique du chapitre II de la *Genèse*, et l'on trouve quelques traces de la tradition de cette donnée chez les anciens interprètes. Ainsi pour Cosmas Indicopleustès, qui a recueilli les traditions géographiques de certaines des Églises orientales, le Gi'hôn est le Gange (1), en même temps que le Pìschôn l'Indus. Dans la version samaritaine, « le Gi'hôn qui entoure toute la terre de Koûsch » est rendu par « l'Asqôph qui entoure toute la terre de Kôphìph, » c'est-à-dire, ainsi que l'ont reconnu Gesenius (2) et

(1) *Topogr. christian.*, l. II, dans la *Bibliotheca nova Patrum*, t. II, p. 133.
(2) *Thesaur.*, t. I, p. 282.

Obry (1), le Choaspès (2) (Kamêh ou Khonar) qui arrose la Cophène (le Kaboulistan actuel) (3). Je vais plus loin encore, et je n'hésite pas à dire que si le Gi'hôn a été, à l'époque alexandrine, pris pour le Nil, c'est parce qu'une tradition antérieure le désignait comme l'Indus ou tout au moins comme un fleuve de l'Inde. C'était, en effet, précisément à ce moment, une croyance populaire très-répandue, et propagée par les compagnons d'Alexandre (4), que l'Indus et le Nil étaient un même fleuve qui, après avoir coulé dans l'Inde, repassait en Éthiopie par une communication souterraine (5). La présence de crocodiles dans les deux fleuves et l'analogie de certaines productions de leurs rivages avaient inspiré cette idée (6), à laquelle dut contribuer aussi l'assonnance du nom grec Νεῖλος avec celle des appellations indigènes d'un des affluents de l'Indus qui a revêtu la forme moderne de Nil-âb, « eau bleue (7). » Comme à la même époque la donnée des Koûsch asiatiques de la Bible s'était oblitérée, et comme on avait dès lors pris l'habitude d'entendre partout ce nom comme désignant l'Éthiopie africaine, le Gi'hôn, fleuve de l'extrême orient qui ar-

(1) *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 150.

(2) Strab., XV, p. 479; Aristot., *Meteor.*, I, 13; Nicand., *Theriac.*, v. 890.

(3) Voy. Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 126-132; t. III, p. 126-128.

(4) Arrian., *Anabas.*, VI, 1, 3.

(5) Strab., XV, p. 1020. — D'autres disaient que c'était l'Euphrate qui s'engloutissait en terre pour reparaître dans le Nil.

(6) Arrian., *l. c.*

(7) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 141.

rosait le pays de Koûsch, devait être nécessairement entendu, en tant que le Nil, au sens du fleuve qui, après avoir eu un cours indien, venait sous terre reparaître en Éthiopie (1).

La tradition la plus répandue chez les musulmans nous reporte encore à l'extrême orient des connaissances géographiques des Hébreux, à ces pays reculés dans le plus lointain est, sur lesquels ils ne pouvaient avoir que des notions extrêmement vagues. Elle voit, en effet, dans les deux premiers fleuves paradisiaques l'Oxus et l'Iaxarte (2), d'où l'application du nom de Djei'hoûn au premier de ces fleuves (3) et la composition factice d'un nom parallèle de Sei'hoûn pour le second, appellation que les Turcs, sous les Seldjoukides, ont transportées, en souvenir de leur pays d'origine, à deux fleuves de la Cilicie, le Pyramus et le Sarus des anciens, sous les formes Djei'hân et Sei'hân. Cette application du nom de Djei'hoûn à

(1) C'est en vertu d'une combinaison analogue que saint Ephrem (sur *Genes.*, II, 11) et Severianus (*De munt. creat.*) assimilent le Pischôn au Danube. En effet, les notions du grand Père syrien sur ce fleuve ont un caractère absolument fantastique. Pour lui, à son origine, il est le même que le Gange et l'Indus ; disparaissant et reparaissant successivement à plusieurs reprises, il traverse l'Ethiopie et l'Elymaïs, que saint Ephrem voit dans le pays de 'Havilâh, puis se montre en Europe, où il finit par se jeter dans l'Océan auprès de Gadès.

(2) G. Wahl, *Vorder- und Mittel-Asien*, p. 853-856 ; l'abbé Bargès, *Journ. asiat.*, 3e sér., t. III, p. 142 et suiv.

(3) Istakhri, ed. Mordmann, p. 125 ; Edrisi, ed. Jaubert, t. I, p. 472 ; Kazwînî, *Cosmogr.*, t. II, p. 353 ; Aboulféda, *Chowaresmia*, ed. Grav., p. 59 ; Barhebræus, *Chron. syr.*, p 230, 266, 465, 475 et 518 ; *Hist. dynast.*, p. 347, 405, 442, 446 et 505.

l'Oxus ne saurait cependant avoir, en bonne critique, l'importance majeure que lui ont attribuée Michaëlis (1), l'abbé Guénée (2), Rosenmüller (3), G. Wahl (4), Lassen (5) et Knobel (6). Elle n'est pas un fait antique, mais seulement le résultat d'une opinion musulmane, issue sans doute d'une théorie juive ou chrétienne (7). Et cette localisation du nom biblique n'est même pas constante chez les musulmans, car ils attachent quelquefois le nom de Djei'hoûn à d'autres grands fleuves, appelant par exemple le Gange Djei'hoûn-Qanq, en vertu d'un système analogue à celui de Cosmas Indicopleustès, l'Araxe Djei'hoûn-er-Ras (8), en vertu d'une fixation du paradis terrestre en Arménie (9), pareille à celle que Reland a renouvelée parmi les modernes, et même le Volga Djei'hoûn-Etel.

Quoi qu'il en soit, ce qui est bien certain, c'est que dans le chapitre II de la *Genèse* l'énumération des quatre fleuves procède d'est en ouest, Pîschôn, Gi'hôn, 'Hiddeqel, Prath ; qu'ils forment deux couples, l'un oriental, Pîschôn et Gi'hôn, l'autre occidental, 'Hiddeqel et Prath ; que si les deux derniers sont le Tigre et l'Euphrate, l'ancienne tradition est constante pour

(1) *Supplem.*, t. I, p. 298.
(2) *Lettres de quelques Juifs*, 11e édit., t. I, p. 338 et suiv.
(3) *Bibl. Alterthumsk.*, t. I, 1, p. 184.
(4) *Mittel- und Vorder-Asien*, p. 857.
(5) *Ind. Altherthumsk.*, t. I, p. 529.
(6) *Die Genesis*, p. 31.
(7) Dillmann, *Die Genesis*, p. 70.
(8) Voy. Reland, *De sit. paradis.*, § 17.
(9) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 139.

voir dans les deux premiers deux fleuves du massif du Caucase indien et de l'Imaüs, soit le Gange et l'Indus, soit l'Indus et l'Oxus, c'est-à-dire deux fleuves de la région où se trouvent placés le Mêrou des Indiens et l'Airyana-Vaêdja des Iraniens, si pareils au 'Éden biblique. Celui-ci se trouve ainsi s'étendre sur toute la vaste région comprise entre l'Hindou-Kousch et les sources de l'Euphrate et du Tigre en Arménie, et c'est ainsi que l'entendent MM. Benfey (1), Lassen (2), Ewald (3), le baron d'Eckstein (4), Haneberg (5), Knobel (6), E. Renan (7) et Dillmann (8).

Cette conception a passé dans le *Boundehesch* pehlevi, où elle s'est superposée aux anciennes données traditionnelles iraniennes sur l'Airyana-Vaêdja, en les modifiant. Il y est dit (9) que sur l'Albordj (Harâ-Berezaiti), au nord, deux fleuves jaillissent du pied du trône d'Ahouramazda, coulant l'un vers l'est, l'autre vers l'ouest, l'Arg-roût et le Veh-roût (10). Le premier

(1) Article *Indien* dans l'*Allgemeine Encyclopædie* de Ersch et Gruber, 2e sect., t. XVII, p 13 et suiv.

(2) *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 528 et suiv.

(3) *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 376 et suiv.

(4) *Athénæum français*, mai 1854, p. 367.

(5) *Geschichte des Biblischen Œffenbarung*, p. 15-19.

(6) *Die Genesis*, p. 28-32.

(7) *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 452; *Origine du langage*, p. 230.

(8) *Die Genesis*, p. 68-72.

(9) Chap. VII, XIII et XX.

(10) Il y a contradiction au sujet de la place réciproque de ces deux fleuves ; dans VII l'Arg est l'oriental et le Veh est l'occidental ; dans XIII la donnée est inverse. C'est la première qui doit être la vraie (Obry, *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 76).

est le Rangha des *Yeschts* (1), qui marque les plus extrêmes limites de la terre connue des auteurs des livres sacrés des mazdéens, l'Ourvanṭ de l'*Afrîn des sept Amschaspands* (2), c'est-à-dire le même que l'Arvand ou Aourvat-raodha, dans lequel E. Burnouf (3) et M. Spiegel (4) reconnaissent l'Iaxarte, mais qui doit être ici plutôt le Tarîm (5), puisqu'on le fait couler dans la direction exactement opposée à celle de l'Oxus (6). C'est, en effet, ce dernier fleuve que la grande majorité des iranistes voient dans le Vehroût (7), assimilation certaine, car le nom de Veh est certainement une corruption de Vakcha, appellation antique de l'Oxus (8), nommé aussi Vangouhi (9). Mais

(1) x, 104; xii, 18; xiv, 29; xvi, 160; *Afrîn Paigambar Zartust*, 4. Il est aussi fait mention du Rangha dans le *Vendidâd*, i, 77.

(2) *Khorda-Avesta*, l, 9.

(3) *Commentaire sur le Yaçna*, addit., p. clxxxi et suiv.

(4) *Avesta*, t. III, p. 96.

(5) Obry, ouvr. cit., p. 76 et suiv.

(6) Les passages du *Boundehesch* s'appliquent formellement au Tarîm; ceux du *Zend-Avesta*, au contraire, paraissent bien positivement faire du Rangha le Iaxarte, comme le voulait Eugène Burnouf. Mais une semblable divergence n'a rien qui doive nous étonner, car le grand créateur des études zendes a prouvé que ce nom, capital au point de vue mythologique, avait été successivement reporté sur l'Orghand-Âb de l'Arachosie, l'Arosis ou Oroatis de la Médie et de la Perse, le Pasitigre de la Susiane, la rivière Elvend de la Médie, l'Araxe de l'Arménie, l'Aragus de l'Ibérie caucasienne, partout où les Iraniens étendirent leur domination et leur langage (*Commentaire sur le Yaçna*, addit., p. clxxxiii). Parmi les noms que les riverains du Tarim donnent encore à cette rivière, il en est un, Ergouo ou Ergheou, qui dérive sûrement du type zend *aurvat* (Obry, ouvr. cit., p. 77).

(7) E. Burnouf, *Yaçna*, addit., p. clxxxiv.

(8) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 277.

(9) Sur les différents noms zends de l'Oxus, voy. Obry, ouv. cit., p. 81.

l'auteur du *Boundehesch,* influencé par l'interprétation judéo-chrétienne prédominante du Pischôn et du Gi'hôn, a détourné les deux vieux noms mythiques des deux fleuves sortant du trône d'Ahouramazda de leur signification primitive pour en faire le Nil et l'Indus. Il dit (1) que l'Arg-roût, venant de l'Albordj, va dans la terre Sourah (la Syrie) et dans celle de Mesredj (l'Égypte), où on l'appelle Nev (Nil), puis que le Veh-roût passe dans la terre de Sind (l'Inde), où on l'appelle Mehrva, ce qui n'est pas autre chose que le nom de Mehrân donné à l'Indus par Masoudy, Yâqoût et d'autres écrivains musulmans (2). Les fleuves Arg et Veh, en dépit de cette altération de leur nature primitive, ne sont pas, dans le texte d'un livre aujourd'hui perdu du *Zend-Avesta* auquel se réfère le *Boundehesch,* autre chose que les deux fleuves qui, d'après la description de Hiouen-Tsang (3), sortent à l'est et à l'ouest du lac du Dragon sur le plateau de Pamir (4), c'est-à-dire du lac Sir-i-Koul (5), où la tradition populaire locale, au temps du pèlerin bouddhiste venu

(1) Chap. xx.

(2) Spiegel, *Erân*, p. 279-284; *Erân. Alterthumsk.*, t. I, p. 492. Il est absolument impossible de faire, avec Windischmann (*Zoroastrische Studien,* p. 188), l'Indus de l'Arg et le Gange du Veh.

(3) Trad. Stan. Julien, t. I, p. 438.

(4) Sur ce lac, voy. Hiouen-Tsang. t. I, p. 272 et suiv., 437 et suiv.; Song-yun, trad. par Stan. Julien dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 392 et 456-458.

(5) Sur le caractère sacré qu'a encore le Sir-i-Koul pour les habitants de son voisinage, voy. Wood, *Journey to the source of the river Oxus,* p. 342; Moorcroft, *Travels in Himâlaya,* t. II, p. 271 et suiv.

de la Chine, plaçait encore le grand serpent de la gelée, produit, suivant le *Vendidâd* (1), par Angrômainyous dans le fleuve de l'Airyana-Vaêdja (2). Mais dans la conception première du Harâ-Berezaiti, l'ombilic des eaux ne produisait pas seulement ces deux fleuves; quatre en découlaient certainement, dans quatre directions différentes, comme du Mêrou des Indiens et du Èden biblique, et ces quatre fleuves étaient à l'origine ceux qui sortent des flancs du massif du Pamir et du Belour-tagh, ceux auxquels la tradition populaire de ces contrées donne encore aujourd'hui le lac Sir-i-Koul pour source commune, au moyen de la supposition de canaux souterrains (3), c'est-à-dire l'Iaxarte, l'Oxus, le Kameh-Indus et le Tarîm (4), auquel l'Helmend a été substitué plus tard (5). C'est la reproduction de ces quatre fleuves du Harâ-Berezaiti primordial que donnaient les quatre fleuves sortant, dans quatre directions, du Berezat secondaire du mont Iskata ou Oupairi-Çaena (Arparçîn) (6), et qui étaient, d'après le *Boundehesch* (7), le Balkh-roût, le Môourou-roût, le Harô-roût et l'Itomand-roût. Mais immédiatement après avoir mentionné l'Arg et le Veh comme jaillissant du trône divin de l'Albordj, le même docu-

(1) I, 8.

(2) Voy. Obry, ouvr. cit., p. 69 et suiv., 74 et suiv.

(3) Wood, ouvr. cit., p. 356-358; A. Burnes, *Travels into Bokhara*, t. II, p. 180.

(4) Obry, ouvr. cit., p. 73-81, 85 et suiv., 90 et suiv.

(5) E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 453; Obry, ouvr. cit., p. 92 et suiv.

(6) Voy. plus haut, p. 30 et suiv.

(7) Chap. XX.

ment énumère dix-huit grands fleuves, revêtus d'un caractère sacré, quoique moins saints que les deux premiers, et en tête il place le Frât-roût et le Deìred-roût, dont il fait formellement l'Euphrate et le Tigre. Il est évident qu'il faut les réunir à l'Arg et au Veh, car avec ceux-ci, entendus comme le Nil et l'Indus, ils complètent la série des quatre fleuves paradisiaques dans le système d'interprétation généralement admis par les Pères de l'Église, système dont l'influence sur l'écrivain pehlevi est en cet endroit si manifeste. Ce qui le confirme encore, c'est que dans l'*Afrîn des sept Amschaspands* (1) le Frât est mentionné comme une rivière éminemment sacrée, avec l'Ourvanṭ et le Veh. Dans ce dernier endroit, du reste, il ne peut être question de l'Euphrate, qui est en dehors des domaines du mazdéisme et de la race iranienne. Le Frât est un fleuve de l'Irân, et je n'hésite pas à l'identifier avec l'Helmend de nos jours, l'Etymander des anciens, ainsi qu'a déjà fait Obry (2). En effet, il est positif qu'à côté de son nom le plus ordinaire, qui est en zend *Haetumaṭ* ou *Haetumant,* en pehlevi *Itomand,* et d'où dérivent, par deux voies différentes, Etymander et Helmend, ce fleuve avait reçu également l'appellation de *Frâtu* ou *U-frâtu ;* aussi les écrivains classiques signalent-ils sur ses bords la ville de Phrada dans la Drangiane (3) et celle de Barda ou Pharda dans la Sacastène (4),

(1) *Khorda-Avesta*, L, 9.
(2) *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 93 et suiv.
(3) Steph. Byz., *s. v.*
(4) Isidor. Charac., *Stathm. parthic.*, 18.

et Pline (1) appelle un de ses affluents, ou plutôt sa branche qui arrosait la ville nommée des Grecs Prophthasia, Ophradus, c'est-à-dire *U-frâtu* (2). C'est l'assonnance du nom du Frât ou Ou-frâtou iranien avec le Prath de la *Genèse* qui a servi à l'auteur du *Boundehesch* de point d'attache pour superposer le système des Pères de l'Église sur les quatre fleuves du 'Êden à l'antique donnée iranienne des quatre fleuves mythiques du Harâ-Berezaiti. Et c'est encore artificiellement qu'il a fait du Deïredroût le représentant du 'Hiddeqel biblique ou du Tigre. Car après avoir dit que le Deïred coule concurremment avec le Frât, qui arrose Aroum dans le Sourestan, ce qui caractérise bien le cours du Tigre, parallèle à celui que tient l'Euphrate dans les pays araméens, il ajoute que ce Deïred traverse l'Odjestan, c'est-à-dire la partie du Tourân à l'est de la mer Caspienne, donnée contradictoire à la première, et qui doit être la vraie et l'ancienne. Je serais donc assez tenté de conjecturer que les livres antiques, aujourd'hui perdus, que l'écrivain du *Boundehesch* avait sous les yeux, et dont il a brouillé les notions originales, sous l'influence de ce qu'il avait entendu dire des fleuves paradisiaques des juifs et des chrétiens, devaient mettre, comme sortant de l'Albordj, le Veh ou Vakcha à l'ouest, l'Arg ou Rangha à l'est, le Frât ou Frâtu au sud et le Deïred au nord, représentant l'Oxus, le Tarim, le Helmend et l'Iaxarte.

(1) *Hist. nat.*, VI, 25.
(2) Voy. Jacquet, *Journal asiatique*, 3e sér., t. IV, p. 372.

Même si l'on écartait cette dernière conjecture comme insuffisamment justifiée, il n'en resterait pas moins certain, me semble-t-il, que le *Boundehesch* nous offre un remaniement du système des fleuves paradisiaques iraniens d'après le chapitre II de la *Genèse,* tel qu'on le comprenait et l'interprétait dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais le texte même de ce chapitre, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, avec la vaste extension qu'il donne au 'Êden, en comptant le Tigre et l'Euphrate parmi ses fleuves, ne porte-t-il pas la trace d'un remaniement analogue de l'ancienne tradition sémitique à cet égard, d'une sorte de conciliation entre les localisations différentes des cours d'eau sortis du paradis terrestre? C'est ce que pensent Ewald (1) et M. Renan (2). Et en effet, pour faire sortir d'une même source, comme le dit formellement *Genes.,* II, 10, des fleuves aussi éloignés que ceux que la tradition voit dans le Pîschôn, le Gi'hôn, le 'Hiddeqel et le Prath, il faut admettre : ou bien que l'auteur était dans une ignorance de la véritable géographie de la contrée où le Tigre et l'Euphrate prennent leur source, impossible à supposer chez les Hébreux maintenant que nous savons combien de bonne heure les Assyriens parcoururent en armes cette région dans toutes ses parties ; ou bien qu'il avait recours à l'hypothèse des communications souterraines à grande distance, hypothèse à laquelle Josèphe (3) fait formel-

(1) *Geschichte des Volkes Israël,* 2e édit., t. I, p. 377.
(2) *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 451.
(3) *Ant. jud.*, I, 1, 3.

lement appel à cette occasion. La conception fondamentale du jardin de délices où ont été placés les premiers hommes, au sommet de la montagne divine, telle que nous l'avons vue si nettement définie chez les Indiens et les Iraniens, exige que les quatre fleuves qui en sortent coulent des flancs de cette montagne vers les quatre points cardinaux, peu éloignés les uns des autres à leur point de départ, de telle façon qu'on puisse leur assigner une origine commune. Il est impossible qu'il n'en fût pas tout d'abord de même chez les Hébreux, dans la façon dont leur vieille tradition nationale concevait et représentait le 'Èden. Par conséquent, en voyant la façon dont les quatre fleuves paradisiaques sont indiqués et caractérisés dans le chapitre II de la *Genèse* et dont les Hébreux les ont toujours compris, on est presque invinciblement amené à conclure qu'il y a là comme deux strates historiques superposées l'une à l'autre, et que les noms de 'Hiddeqel et Prath ont dû, à une époque que l'on ne saurait déterminer, prendre la place de deux noms de fleuves plus orientaux, conservés jusque par la tradition, mais qui ne représentaient plus rien de connu ni de déterminé à l'esprit des Israélites, non plus que ceux de Pischôn et de Gi'hôn (1).

Comment ce remaniement de la donnée de la tradition primitive, remaniement très-ancien lui-même, a

(1) Il est cependant possible, puisque nous avons trouvé un Frât dans la tradition iranienne, que le nom de Prath ait appartenu à la nomenclature légendaire primitive, que chaque peuple localise différemment, en lui donnant un sens dans son propre idiome.

pu s'opérer, quelles causes l'ont produit, c'est ce qu'éclaircissent quelques faits que l'on a pu déjà glaner dans les documents cunéiformes de l'Assyrie et de la Babylonie.

J'ai déjà signalé plus haut (1) ce point capital que l'ancien nom accadien de Babylone est Tin-tir-kî, ce qui veut dire incontestablement « le lieu de l'arbre de vie, » indice tout à fait formel de l'existence d'une tradition sacrée qui localisait à Babylone l'existence de cet arbre mythique, et par suite celle du Paradis terrestre dont il occupait le centre. D'un autre côté, les prétentions de la Chaldée méridionale le disputaient à la Babylonie proprement dite. Les vieux hymnes de cette région du sud, rédigés en suméro-accadien à une époque singulièrement antique et qui nous sont parvenus, sur les tablettes de la Bibliothèque palatine de Ninive, accompagnés de traductions assyriennes interlinéairement disposées, parlent du bocage sacré planté dans la localité d'Eridou (aujourd'hui Abou-Schahreïn), au confluent de l'Euphrate et du Tigre (2), bocage paradisiaque au milieu duquel s'élève un arbre merveilleux, analogue au Djambou des Indiens, qui est à la fois l'arbre de vie et l'arbre cosmique (3), qui marque le centre de la terre et sur les racines duquel

(1) T. I, p. 76.

(2) Sir Henry Rawlinson croit même pouvoir fixer le site du bocage sacré d'Eridou au lieu nommé aujourd'hui Dhib (Sayce, dans son édition du *Chaldean account of Genesis* de G. Smith, p. 86).

(3) Voy. plus haut., t. I, p. 96.

repose la mère primordiale des dieux et de tous les êtres (1).

« Dans Eridou a crû un pin noir, dans un lieu pur (2) il a été formé ;

« son [fruit] est de cristal brillant, tourné en face de l'Océan (3) ;

« le ..... (4) de Êa est son pâturage, dans Eridou abondance féconde de sa plénitude ;

« son siége est le lieu (central) de la terre,

« sa racine le lit de la déesse Babi (5),

« le [bocage] saint de la demeure, dont l'ombre est épaisse comme celle d'une forêt, personne n'y est entré,

« [dans la demeure] de la grande mère qui a enfanté le dieu Anou (6). »

(1) Fr. Lenormant, *Il mito di Adone Tammuz*, p. 12.

(2) L'accadien ne laisse pas de doute sur le sens de cet endroit, obscur dans la version assyrienne par l'emploi irrégulier des désinences casuelles.

(3) M. Sayce (dans son édition du *Chaldean account of Genesis* de G. Smith, p. 87) propose une autre manière de restituer ce verset, qui serait aussi possible :

« Sa [racine] est d'un cristal brillant, qui plonge dans l'abîme des eaux. »

(4) Lacune d'un mot dans les deux textes.

(5) Ou Bagasch ; la lecture de ce nom divin est encore douteuse.

(6) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 15, *verso*, l. 62-64.

Accad., *Nun-kî IZ.KIN mie kî elta šara*

Assyr., *ina*] *Eridu mikkanû çalmû irbi ina ašri ellu ibbani*

Accad., ... *bi taq-zakura abzuta lale*

Assyr., *kirim*]*mušu ugnû ibbî ša ana apsî tarçu*

Accad., ... *ge la'gata Nun-kîga 'gigal siga-am*

Assyr., ... *Ea riûtašu ina Eridu 'higal malâti*

Accad., *kuana kî ŠI.KUR-am*

Assyr., *šubatsu ašar irçitim-ma*

Enfin, l'un des noms antiques de la Babylonie propre est celui qui revêt indifféremment les deux formes *Gan-Dunyaš* et *Kar-Dunyaš* (1), signifiant l'une « le jardin, le parc, » l'autre « l'enclos du dieu Dounyasch. » Malheureusement, aucune expression, même abrégée et sommaire, du mythe auquel se rapportait ce curieux nom n'est parvenue jusqu'à nous, du moins dans ce qu'on connaît jusqu'à présent en fait de débris de l'ancienne littérature sacrée des Chaldéo-Babyloniens, et nous ne savons même rien du dieu Dounyasch (2).

Accad., ... *nâ ama Babi.*
Assyr., *qiççušu mailu ša Babi.*
Accad., ... *'gagânita tir IZ.MI lale šâbi mulu numundututune*
Assyr., ... *ut bit ellû ša kima qisti çillašu tarçu libbišu manma la irrubu*
Accad., *êta*] *ama gal bal Anage.*
Il n'y a pas de version assyrienne à ce dernier verset.

(1) Norris, *Assyrian dictionary*, p. 596; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforchung*, p. 107.

L'existence des deux formes parallèles, dénotées d'habitude par le changement de l'idéogramme qui représente le premier élément de la composition du nom, est attestée par les variantes phonétiques qui écrivent la première *Ka-ra-Dun-ya-aš* et la seconde *Gun-Duni-ša.*

(2) La désinence *aš* de ce nom n'a en aucune façon une physionomie accadienne, sumérienne ou assyrienne. Elle est, au contraire, très-fréquente dans l'onomastique virile ou divine de l'idiome des Kasschi ou Cissiens, qui fournirent une dynastie régnant sur la Babylonie du XVIII[e] siècle environ avant J.-C. au milieu du XIII[e] (sur le peu que l'on sait de cet idiome, voy. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 369 et suiv.). Or, précisément on n'a jusqu'à ce jour aucune trace de l'emploi du nom géographique de Kar-Dounyasch ou Gan-Dounyasch avant l'époque de cette dynastie. Il serait donc peut-être permis de conjecturer que c'est seulement alors que s'établit ce nom, dans lequel Dounyasch aurait remplacé la mention d'un dieu national babylonien, figurant dans la forme antérieure du mythe paradisiaque auquel se rappor-

Malgré cette regrettable lacune de nos connaissances, le nom géographique que je viens de relever atteste à lui seul que la Babylonie était considérée comme un jardin divin des âges mythiques, et le rapprochement des faits indiqués auparavant prouve que dans ce jardin les légendes religieuses plaçaient l'arbre de vie, qu'on le mît à Babylone même ou à Eridou, suivant les prétentions rivales du sacerdoce du nord ou de celui du sud. La conception de ce jardin offre donc une ressemblance digne d'attention avec celle du jardin de 'Êden. Et cela d'autant plus qu'un des noms consacrés pour le désigner, *gan-Dunyaš*, est avec *gan-'Êden* dans un rapport à la fois d'analogie de signification et d'assonnance phonétique qui a paru décisif à beaucoup d'assyriologues du plus haut mérite, comme sir Henry Rawlinson, Georges Smith, M. Friedrich Delitzsch, M. Sayce et M. Fritz Hommel (1). Ce rapport est tout à fait de même nature que

tait l'origine de ce nom. *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 65, nº 2, nous fournit un fragment de listes de noms propres kasschites ou cissiens, royaux et autres, accompagnés de leur traduction en assyrien sémitique, et nous y voyons des appellations tout à fait à part, dont la majorité se terminent en *aš* ou en *uš*, correspondre à celles des divinités du panthéon chaldéo-assyrien. En tout cas, l'antiquité du nom *Tin-tir-ki* attribué à Babylone ne permet pas de supposer que ce fut seulement sous la dynastie cissienne que le mythe paradisiaque se localisa dans la Babylonie.

On a, du reste, pour le nom géographique dont nous parlons, la variante *Gun-Duni*, qui prouve que l'appellation du dieu *Dunyaš* avait fini par revêtir la forme plus assyrienne *Dunu*.

(1) Dans ses *Tabellen zur babylonisch-assyrischen Geschichte*, autographiées en 1879.

Dans son *Abriss der babylonisch-assyrischen Geschichte von*

celui que nous avons signalé entre le 'Èden biblique et l'Oudyâna de l'Inde. C'en est assez, je crois, pour expliquer comment l'écrivain jéhoviste de la *Genèse*, dont les récits ont toujours une si étroite parenté avec les traditions babyloniennes, a compté comme deux des fleuves du Gan-'Èden le 'Hiddeqel et le Prath, les deux grands fleuves du Gan-Dounyasch.

Partant de ces données, et se lançant avec une singulière hardiesse dans la voie d'hypothèses dont on ne peut s'empêcher de trouver la base un peu fragile, quelques assyriologues ont repris sous une forme nouvelle la thèse dont les plus habiles défenseurs au-

den œltesten Zeiten bis zur Zerstœrung Babels, Leipzig, 1880 (p. 15), le savant assyriologue de Munich abandonne cette manière de voir pour en proposer une autre, à laquelle souscrit M. Sayce (*The Academy*, 9 octobre 1880, p. 262; et dans son édition du *Chaldean account of Genesis*, de G. Smith, p. 85), mais sans renoncer pour cela au rapprochement entre *gan-Dunyaš* et *gan-'Êden*. M. Hommel a relevé, sur une tablette encore inédite du Musée Britannique, la preuve de ce que le mot accadien, pour dire « désert, plaine, » était *edin* (ét. prol. *edinna*), et non pas *zin*, comme on l'avait cru jusqu'ici ; et il en conclut que c'est ce mot qui est passé dans la Bible sous la forme *'êden*. Je ne saurais ici partager son opinion. L'assonnance me paraît purement fortuite et ne pouvant conduire à l'assimilation des deux termes. Si on prend l'accadien *edin* dans le sens de « désert stérile, » on est en présence d'une idée absolument inverse à la conception du 'Èden, qui est un lieu de « délices, » et ne peut pas être autre chose dans l'esprit et le sens général du récit paradisiaque. Si on le prend dans le sens de « plaine, » on s'écarte aussi de la donnée fondamentale que le 'Èden est sur la montagne de Yahveh, comme nous l'avons montré tout à l'heure, p. 52. J'ai déjà signalé ces objections qui s'opposent à ce que l'on admette la nouvelle opinion de M. Fritz Hommel, dans la *Revue critique internationale des études orientales*, avril 1881, p. 10.

trefois ont été Huet (1) et Étienne Morin (2). Ils ont considéré comme de provenance purement et directement babylonienne toute la description du 'Èden, de son jardin et de ses fleuves dans le chapitre II de la *Genèse*, et ont cherché à l'appliquer au terrain de la Babylonie et de la Chaldée.

Sir Henry Rawlinson est jusqu'ici le seul qui ait développé son système à ce sujet (3). Il assimile le Gi'hôn au Sourappou des inscriptions cunéiformes, dans lequel il voit le bras oriental du Tigre, et le Pischôn au cours d'eau désigné sous le nom pluriel d'Ougnê, parce qu'on le distinguait en deux parties, l'Ougnoû supérieur et l'Ougnoû inférieur, cours d'eau qu'il qualifie de bras occidental de l'Euphrate. De cette façon, le Gi'hôn « entoure la terre de Koûsch (4), » c'est-à-dire le pays des Cosséens placés par Diodore de Sicile (5) entre l'Eulaios (Oulaï) et Ecba-

(1) *De la situation du Paradis terrestre,* Paris, 1691 ; réimprimé en latin, à Amsterdam, en 1698 et 1701.

(2) *De Paradiso terrestri,* imprimé en tête de la *Geographia sacra* de Bochart.

Ce système est aussi celui que M. Vivien de Saint-Martin a adopté dans la carte n° 1 de son Atlas dressé pour l'*Histoire de la géographie et des découvertes géographiques.* Pour lui le Pischôn est le Ouad-er Roumma, « immense ouâdy situé au cœur de l'Arabie, dit-il, qui se change à certains moments en un très-grand fleuve dont les eaux se portent sur le bas Euphrate, et qui a dû présenter autrefois ce caractère d'une manière plus tranchée et tout à fait continue » (*quod est demonstrandum*, nous permettrons-nous d'observer). Quant au Gi'hôn, il le voit dans le Choaspês de la Susiane.

(3) *Report of the fortieth meeting of the British association for the advancement of science, at Liverpool,* p. 173.

(4) *Genes.*, II, 13.

(5) XIX, 19; cf. Ptolem., VI, 3, 3; Polyb., V, 44; Strab., XI, p. 524,

tane (1), les Kasschi des textes cunéiformes (2). Quant au Pischôn, le savant anglais en fait les Ougnê, supposant que le nom de ces cours d'eau est en rapport avec celui de la pierre *ugnû*, gemme fréquemment citée dans les textes assyriens, qu'il identifie arbitrairement avec le *eben hasschoham*. Ce dernier rapprochement est tout d'abord à écarter. Nous avons signalé plus haut le véritable correspondant assyrien du *schoham* de la Bible, et c'est une toute autre pierre que l'*ugnû*. Celui-ci, qui paraît avoir été, soit le cristal, soit une espèce de jaspe ou d'onyx (3), ne se recueillait aucunement sur les bords des Ougnê; les Assyriens le tiraient de pays fort reculés dans l'est (4). La communauté de nom entre les cours d'eau et la pierre tient uniquement à ce que *ugnû* était un mot

et XVI, p. 744; Arrian., *Indic.*, 40; *Anabas.*, VII, 15; Plin., *Hist. nat.*, VI, 31.

(1) Voy. Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 250.

(2) Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 176. Ces Kasschi du nord de la Susiane ne doivent pas, comme le remarque très-justement M. Schrader, être confondus avec ceux du nord de la Babylonie (Monolithe d'Asschour-naçir-abal, col. 3, l. 17, *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 23). Ces derniers sont les Κίσσιοι que les Grecs signalent au nord-est de Babylone (Dionys., *Perieg.*, v. 1014; Philostrat., *Vit. Apollon. Tyan.*, I, 23; Avien., *Descr. orb.*, v. 1209).

(3) Sur la pierre *ugnû*, voy. Fr. Lenormant, *Études cunéiformes*, V, p. 10 et suiv.

(4) L'*ugnû* le plus recherché venait du pays de Bikni (Prisme d'Asschour-a'h-iddin, col. 4, l. 10, *Cuneif. inscr. of West Asia*, t. I, pl. 46), le canton le plus reculé de la Médie vers l'est (Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 45); de là l'expression de *ugnû šadi*, « ougnou de l'Orient » (*Cuneif. inscr. of W. A.*, t. II, pl. 38, l. 38, *b*). On indique aussi (*Cuneif. inscr. of W. A.*, t. II, pl. 51, l. 13, *c-d*) un pays de Dapara, complètement inconnu d'ail-

de la langue assyrienne sémitique qui voulait dire « brillant, transparent (1), » d'où une gemme brillante et translucide était appelée *ugnû,* et des canaux aux ondes étincelantes et cristallines *ugnê* (2).

Je ne m'arrêterai pas longtemps à réfuter, car c'est une question en dehors de mon sujet présent, la façon dont sir Henri Rawlinson transforme le Sourappou en bras oriental du Tigre, ce qui est en désaccord absolu avec tous les textes qui mentionnent ce cours d'eau (3). Tout au plus pourrait-on y voir un canal intermédiaire entre le Tigre et l'Euphrate. Encore est-il plus probable qu'il se trouvait à

leurs, et évidemment fort éloigné, comme lieu de production de l'*ugnû*. Si l'on voulait voir, ce qui me semble offrir de grandes probabilités, dans ce nom géographique celui du pays des Tapures (Ptol., VI, 2, 6), Tapyres (Plin., *Hist. nat.*, VI, 16) ou Tapyrrhes (Steph. Byz., *s. v.*) des écrivains classiques, c'est-à-dire le Tabaristân, l'on se trouverait reporté dans la même région que par le nom du canton de Bikni, identifié à l'Ἀβάκαινα de Ptolémée (VI, 2, 17).

(1) Fr. Lenormant, *Études cunéiformes,* V, p. 11 et suiv.

(2) Je ne suis pas tout à fait aussi sûr qu'il faille définitivement condamner le rapprochement proposé par M. Sayce (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology,* t. I, p. 344) entre le nom biblique *pîschôn* et le mot assyrien *pisannu,* emprunté à l'accadien *pisan.* Il est vrai que, pour en apprécier exactement la valeur, il faudrait savoir ce que veut dire le mot *pisannu,* et que nous l'ignorons ; la traduction qu'on en a donnée par « roseau » est à tout le moins des plus douteuses. Cependant, dès à présent, on peut faire à ce rapprochement des objections philologiques très-sérieuses. Le *n* est radical dans *pisannu,* tandis qu'il paraît bien ne pas l'être dans *pischôn* plus que dans *gi'hôn.* La sifflante de *pisannu* est un *sâmech,* d'où l'on devrait s'attendre à trouver cette lettre ou un *sîn* dans sa transcription hébraïque, au lieu d'un *schîn.*

(3) On trouvera tous les principaux passages jusqu'ici connus où figurent le Sourappou et les Ougnê dans E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 106, 108, 112, 428 et 534.

l'ouest de l'Euphrate, aussi bien que le double Ougnoû (1), par rapport auquel il était seulement plus septentrional. Et je crois avoir établi ailleurs (2) que le Sourappou était le même que le Maarsarès de la géographie de Ptolémée (3), le Marsês d'Ammien Marcellin (4), qui s'embranchait sur l'Euphrate un peu au-dessus de Babylone et coulait parallèlement à ce fleuve, au travers des provinces de sa rive arabique jusque vers l'endroit de son confluent avec le Tigre; tandis que les deux Ougnê successifs, « qui touchent à la mer inférieure, » *ša a'h tamtim šapliti* (5), sont évidemment l'ancien cours inférieur de l'Euphrate, obstrué, nous dit Pline (6), par les travaux d'irrigation des Orchoéniens ou gens d'Ourouk, et réduit à très-peu de chose comparativement à la branche orientale du fleuve qui allait dès lors, comme aujourd'hui, rejoindre le Tigre et former ce qu'on appelle actuellement le Schatt-el-'Arab, cours unique et commun dont l'embouchure était appelée des Assyriens Bab-Schallimati, « porte de salut (7). Cet ancien lit de

(1) La chose est certaine pour ceux-ci; voy. Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 125.

(2) *Les premières civilisations*, t. II, p. 244.

(3) v, 20.

(4) XXIII, 21. — Comme Huet l'a reconnu, Maarsarês est manifestement une corruption de Naarsarês, qui semble une forme écourtée de *na'ar-Surappu*. Le nom s'altère et s'écourte encore plus quand il devient Marsês, pour Narsês.

(5) Layard, *Inscr. in the cuneif. character*, pl. 17, l. 6.

(6) *Hist. nat.*, VI, 27.

(7) G. Smith, *Zeitschr. f. ægypt. Sprach. und Alterthumsk.*, 1870, p. 38.

l'Euphrate inférieur, devenu un canal secondaire, dont le colonel Chesney, dans sa belle exploration du grand fleuve asiatique, a reconnu le cours et l'embouchure (1), se déchargeait dans la mer auprès de Térédon (2).

Je le répète, je n'insiste point sur cette question de détail géographique, qui n'intéresse pas le fond du problème. Sir Henry Rawlinson avait pu se tromper sur le Sourappou et avoir raison en ce qui touche le Gi'hôn, car sa détermination de ce fleuve paradisiaque est sans rapport avec l'application malheureuse qu'il fait du nom de Sourappou au bras oriental du Tigre. C'est du texte même du chapitre II de la *Genèse* que je tire une fin de non-recevoir absolue contre le système de l'illustre assyriologue anglais au sujet des quatre fleuves paradisiaques. En effet, ce texte est formel : l'ordre des fleuves, en procédant d'orient en occident, est Pischôn, Gi'hôn, 'Hiddeqel, Prath, tandis que la théorie de sir Henry Rawlinson y substituerait l'ordonnance Gi'hôn, 'Hiddeqel, Prath, Pischôn. Et forcément, toutes les fois que l'on en revient à l'hypothèse du 'Èden situé dans la Babylonie ou la Chaldée, il faut faire du Gi'hôn le plus oriental des fleuves, car c'est seulement au nord de la Susiane, dans les montagnes à l'est de cette région, que l'on peut trouver un pays de Koûsch. Il n'y a pas non plus moyen, dans la même hypothèse, de ne pas prendre le Pischôn pour le fleuve le plus à l'ouest,

(1) Voy. Frazer, *Mesopotamia and Assyria*, p. 34.
(2) Strab., II, p. 55; XVI, p. 526; Dionys., *Perieges.*, v. 980.

touchant à l'Arabie, car pour avoir dans les alentours du pays de l'Euphrate et du Tigre une 'Havîlâh, il faut recourir, comme Huet et Étienne Morin, aux Χαυλοταῖοι qu'Ératosthène, cité par Strabon (1), mettait, avec les Nabatéens et les Agréens, dans le nord de l'Arabie déserte, sur la route de caravanes d'Hêroopolis d'Égypte à Babylone par Pétra.

L'éminent créateur des études assyriologiques ne pouvait manquer, du reste, de sentir lui-même la faiblesse de cette application des données de la *Genèse* sur les fleuves du jardin de 'Êden aux cours d'eau de la Babylonie et de la Chaldée. Aussi a-t-il depuis apporté à son système des modifications de détail que nous ne connaissons que par M. Sayce (2). Il fait aujourd'hui du Pîschôn le canal que les documents cunéiformes appellent *Ara'htu* (3), l'Arazanès des fragments de Bérose (4), canal qui traversait la

(1) XVI, p. 767.

(2) Dans son édition du *Chaldean account of Genesis* de G. Smith, p. 84.

(3) Sur ce canal, voy. mon *Essai de Commentaire des fragments de Bérose,* p. 37 et suiv.

On l'appelait en accadien *Gu-'gan-de* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 50, l. 9, *c-d ;* pl. 51, l. 42, *a-b*).

C'était, suivant toutes les vraisemblances, le Nahar-Wardiyeh d'aujourd'hui, qui coule de l'ouest à l'est dans la partie orientale de l'enceinte antique de Babylone et s'embranche sur l'Euphrate, environ à mi-distance des ruines de la cité royale et de la ville actuelle de Hillah (voy. le plan général des ruines de Babylone par M. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* pl. I).

(4) 1° Euseb., *Chron. armen.*, p. 8, ed. Mai, extrait d'Alexandre Polyhistor. — 2° Euseb., *Chron. armen.,* p. 25, ed. Mai, extrait d'Abydène.

ville même de Babylone (1), et du Gi'hôn le Djoukhâ de nos jours, dérivation occidentale du Bas-Euphrate, qui passe à Abou-Schahreïn. Le dernier rapprochement est très-séduisant au point de vue de l'analogie philologique, mais le premier se justifierait difficilement. D'ailleurs, nous ne retrouvons pas encore dans ce système les fleuves à la place respective qu'ils doivent occuper d'après le texte biblique. Et si le Gi'hôn se trouve cette fois le plus occidental de tous, il ne coule plus le long d'un pays de Koûsch, ou du moins il faut bien de la bonne volonté pour en trouver un dans le désert d'Arabie.

M. Friedrich Delitzsch, qui se prononce en faveur de la théorie du 'Èden chaldéen, a senti parfaitement le côté faible de la première construction de sir Henry Rawlinson, la seule qu'il ait connue. Il repousse donc son Gi'hôn-Sourappou et son Pischôn-

(1) *Ara'htu ša ana Babili ubbalu*, « l'Ara'htou qui coule à Babylone » (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 51, l. 27, *a-b*).

Nabou-koudourri-ouçour, en énumérant ses immenses travaux à Babylone, dit : *kâri Ara'hti ibušu*, « j'ai fait les quais de l'Ara'htou » : Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 5, l. 5; *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I. pl. 55.

Sin-a'hê-iriba, décrivant le sac de Babylone par ses troupes : *ala u bîti ultu uššišu adi ta'hlupišu abbul aggur ina išâti akvu. duru u sal'hu bîti ilâni ziggurrat libitti u milṭe mala bašû assu'h ma ana Ara'hti addi ana buzur.* « La ville avec ses maisons, depuis ses fondations jusqu'à ses toits, je l'ai détruite, démolie, livrée aux flammes; la forteresse et son bastion, les temples, les tours à étages en briques et en ciment, toutes tant qu'elles étaient, je les ai déracinées et jetées en débris dans l'Ara'htou » : Inscr. de Bavian, l. 50-52; *Cuneif. inscr. of West. Asia.*, t. III, pl. 14.

Ougnê, admis aussi par George Smith (1). En 1876, il se disait « sur la trace des noms cunéiformes correspondant à ces deux appellations bibliques (2). » Cependant il ne semble les avoir trouvés depuis lors, car sa dissertation *Wo lag das Paradies,* annoncée depuis plusieurs années déjà, n'a pas encore paru. Jusqu'à présent, les noms de Pischôn et de Gi'hôn demeurent étrangers à la géographie, mythique ou réelle, des documents cunéiformes, aussi bien que celui de 'Havîlâh.

J'admets, du reste, très-volontiers qu'on les y retrouvera un jour; le contraire aurait lieu de surprendre. J'admets même, quoiqu'il y ait ici une large part de conjecture insuffisamment justifiée à l'heure présente, que le jardin divin de la Babylonie correspondait exactement au jardin paradisiaque de la *Genèse* et possédait également, en outre de l'arbre de vie, les quatre fleuves qui reparaissaient dans toutes les formes de cette tradition. Mais s'il en est ainsi, j'affirme deux choses :

Ce n'est pas en Babylonie que cette tradition a pris naissance; elle y a été transportée seulement par une localisation fort peu conforme au type originaire du Paradis terrestre, localisation du même genre que celle qui a fait placer par les musulmans un de leurs quatre Paradis terrestres (3) entre le Liban et l'Anti-Liban, d'après le nom de la localité de Bêth-

(1) *Chaldean account of Genesis*, p. 88.
(2) *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 304.
(3) D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article *Gennat Adn.*

'Eden (1), « la demeure de délices, » appelée en grec Παράδεισος (2);

Le jéhoviste, auquel nous devons le chapitre II de la *Genèse,* n'a pas admis le 'Èden chaldéen, non plus

(1) *Amos,* I, 5. — C'était la résidence d'un petit prince vassal du roi de Dammeseq (sur ces princes, voy. *I Reg.*, XX, 1 et 16).

Ce Bêth-'Èden de Syrie ne doit pas être confondu avec le *Bit-Adini* des inscriptions historiques assyriennes, situé dans la Mésopotamie occidentale, à l'est de l'Euphrate, et ainsi appelé d'après un roi du nom de *Adinu*, qui était environ contemporain du pouvoir d'Asschour-naçir-abal en Assyrie (E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 199). En revanche, *Bit-Adini* est sûrement à assimiler au canton de 'Eden que *II Reg* , XIX, 12, et *Is.*, XXXVII, 12, nomment à côté de Gôzân, de 'Hârân et de Reçeph. Les expressions du texte dans ces deux passages parallèles : *benê-'Eden ascher bi-Telassâr,* « les fils de 'Eden qui sont à Telassâr, » ont évidemment trait à la fondation dans ce canton, après la conquête assyrienne, d'une ville de Toul-Asschour (E. Schrader, *l. c.*), homonyme de celle de la Babylonie (sur celle-ci, voy. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 204).

Le 'Eden de *Ezech.*, XXVII, 23, est plus embarrassant. 'Hârân étant nommé en même temps, on serait induit à y voir *Bit-Adini.* Mais on trouve aussi à côté la mention de Channeh, qui ne peut être que la Κάνη de Ptolémée, dans l'Arabie méridionale (Michaëlis, *Supplem.*, 1198), et encore dans le même verset celle de Schebâ. Il y a donc presque autant de probabilité à l'opinion de J. D. Michaëlis (*Supplem.*, 1840), qui voit ici la ville de 'Âden au sud de l'Arabie, l'Adanê de Philostorge (*Hist. eccles.*, III, 5), l'Attanæ de Pline (*Hist. nat.*, VI, 32), l'Adana d'Étienne de Byzance, dont le nom se trouve déjà sous la forme 'Âdan dans les inscriptions sabéennes ou 'himyaritiques (Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* t. II, p. 10 et 28) et est traduit en Ἀραβία Εὐδαίμων par l'auteur du *Périple de la mer Erythrée* (§ 26).

(2) Ptol., V, 15, 20; Steph. Byz., *s. v.*

C'est tout à fait à tort qu'une partie des commentateurs, comme Michaëlis, Gesenius, Baur, trompés par une fausse assonnance, ont vu dans le Bêth-'Eden de 'Âmôs le village actuel de Èhden, dans le Liban, dont le nom est radicalement différent.

que les prophètes; il s'est borné à lui emprunter deux de ses fleuves paradisiaques.

Ceci ne me sera pas difficile à démontrer, car toutes les objections que l'on a déjà fait valoir contre le système de Huet, d'Étienne Morin et de Rask gardent leur entière valeur.

Un jardin paradisiaque placé dans la Babylonie ou la Chaldée ne répond en aucune façon à deux des traits essentiels de la conception originaire de ce jardin merveilleux, qui se retrouvent sans changement dans les données indiennes, iraniennes et bibliques. Il est, au contraire, dans des conditions exactement inverses, qu'il est impossible d'admettre pour le local auquel se référait primitivement cette tradition, commune aux peuples aryens et sémitiques. Le 'Êden chaldéen serait placé dans un fond, ce qui est bien pour le jardin d'un dieu des eaux tel que Êa, auquel appartient Eridou, et dont Dounyasch en cissien et Dounou en accadien paraissent avoir été des surnoms, mais ce qui est tout à fait opposé à la donnée fondamentale du Paradis terrestre (1), tel que l'entendent les Indiens en l'établissant sur le Mêrou, les Iraniens en lui faisant couronner le pic Houkairya du Hârâ-Berezaiti, et les prophètes hébreux en le mettant sur « la montagne sainte de Dieu, » *har qodesch Elohîm*. Au lieu d'un fleuve unique qui, après avoir arrosé le jardin, on trouve dans la Chaldée deux grands fleuves qui descendaient primitivement jusqu'à la mer en

(1) Dillmann, *Die Genesis*, p. 72.

suivant un cours parallèle (1), ou bien, si on veut prendre l'état des choses tel qu'il s'est établi depuis que l'ancien lit inférieur de l'Euphrate a été obstrué, et joindre à l'Euphrate et au Tigre deux de leurs affluents ou de leurs branches latérales, quatre rivières plus ou moins importantes qui se réunissent en une seule (2).

Ici surtout les termes de *Genes.*, II, 10, sont pourtant bien formels et ne permettent pas d'admettre que son texte se rapporte à ces conditions géographiques. Il dit exactement l'inverse :

venâhâr yiççê mê'Êden lehaschqôth eth-haggân umisschâm yipârêd vehâyâh learbâ'âh râschîm.

« Et un fleuve sortait de 'Èden pour arroser le jardin, et de là il se divisait pour former quatre bras. »

Notre « bras » rend même imparfaitement ce qu'a de précis l'expression hébraïque *râschîm;* ce sont quatre « têtes » et comme les sources de quatre fleuves, entre lesquels se divise le premier courant unique, fleuves prenant leur point de départ dans le jardin même (3).

Remarquons, en outre, que dans la tradition hébraïque telle que nous la font connaître les prophètes,

(1) Ici les critiques de D. Calmet contre le système de Huet restent excellentes (*Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament*, t. I, p. 28, reproduites dans la Bible de Vence, t. I, p. 336).

(2) Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 12; Dillmann, *Die Genesis*, p. 72.

(3) Voy. Gesenius, *Thesaur.*, t. III, p. 1250; Kurtz, *Geschichte des Alten Bundes*, t. I, p. 60 et suiv.; Dillmann, *Die Genesis,* p. 65.

qui certainement connaissaient à tout le moins le document jéhoviste qui a fourni *Genes.*, II, la montagne divine, où Yahveh se plaît à résider et où il a son « jardin de délices » (1), était située à la fois vers l'orient, *miqqedem* (2), mais aussi à l'extrême nord, *beyarkthê çâphôn* (3). Et cette dernière position n'est pas seulement par rapport à la Palestine, mais aussi par rapport à l'Assyrie, car c'est du nord, *min-haçâphôn,* que 'Ye'hezqêl (4), dans la vision qu'il a sur les bords du fleuve Kêbâr, voit venir Yahveh porté sur les Kéroubîm. Ceci exclut formellement la Babylonie et la Chaldée.

Si donc les Chaldéo-Babyloniens ont placé dans leur propre contrée le jardin de 'Êden, l'écrivain jéhoviste de la *Genèse,* malgré son habitude de se tenir toujours au plus près de leurs récits sacrés, s'en est ici notablement écarté, et il ne leur a emprunté que les noms de 'Hiddeqel et de Prath, donnés à deux des fleuves paradisiaques. Si telle était réellement la forme revêtue chez eux par la tradition, celle des Hébreux en est indépendante et est restée plus conforme à la conception originaire de la vieille croyance commune aux Aryas et aux Sémites, et remontant aux temps antérieurs à leur séparation.

Remarquons, du reste, que rien, dans les textes cunéiformes jusqu'ici déchiffrés, ne fournit un indice

(1) *Ezech.*, XXVIII, 13, 14 et 16.
(2) *Genes.*, II, 8.
(3) *Is.*, XIV, 13.
(4) I, 4.

de ce que les Chaldéo-Babyloniens crussent que leur pays avait été le berceau du genre humain. Quant aux fragments de Bérose, dont l'exactitude est aujourd'hui reconnue presque équivalente à celle d'un document original, quand ils racontent la première manifestation d'Oannès = Èa aux hommes qu'il vient instruire et civiliser, leur langage semble impliquer formellement la notion que les premiers habitants antédiluviens du bassin inférieur du Tigre et de l'Euphrate y étaient venus d'ailleurs, par voie de migration. « Il y eut à l'origine à Babylone, y est dit-il (1), une multitude d'hommes de race étrangère, qui avaient colonisé la Chaldée. » Les expressions ἀλλοεθνεῖς et κατοικήσαντες sont ici tout à fait significatives.

De plus, si les mythes des Chaldéo-Babyloniens plaçaient dans leur propre pays un jardin divin contenant l'arbre de vie, la croyance à la montagne divine située au loin dans le nord-est, et au paradis qui en couronnait le sommet, existait également chez eux et tenait une place de premier ordre dans leurs conceptions religieuses.

Tout le monde connaît l'admirable morceau du prophète Yescha'yâhoû sur la chute de l'orgueilleux roi de Babylone, lequel a peut-être été composé au moment du troisième détrônement (2) de Maroudouk-abal-iddina par Sin-a'hê-iriba, en 702 avant

(1) Voy. le morceau entier traduit plus haut, t. I, p. 580 et suiv.

(2) La thèse de l'identité du Mardouk-abal-iddina vaincu deux fois par Sin-a'hê-iriba, et de celui que Scharrou-kinou avait détrôné quel-

J.-C. (1). Nul n'a oublié l'éclatante apostrophe qu'il contient (2) :

« Te voilà tombé du ciel,
astre brillant, fils de l'aurore !

ques années auparavant, thèse que j'ai été longtemps seul à soutenir contre tous les autres assyriologues (voy. *Un patriote babylonien du VIIIe siècle* dans le tome II de mes *Premières civilisations*), a été définitivement prouvée par un contrat qu'a publié M. Boscawen (*Babylonian dated tablets*, p. 19) et d'où résulte qu'en 702, en remontant pour la troisième fois sur le trône, Maroudouk-abal-iddina datait officiellement de la 20e année de son règne (E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 535).

(1) Cette date se concilierait avec la mention des Mèdes dans XIII, 17 :

« Voici, j'excite contre eux les Mèdes,
qui ne font point cas de l'argent,
et qui ne convoitent pas l'or.
« De leurs arcs ils abattront les jeunes gens,
et ils seront sans pitié pour le fruit des entrailles :
leur œil n'épargnera pas les enfants. »

Dans le cadre des événements de l'époque du prophète, il n'y a pas place pour une entreprise des Mèdes contre Babylone ; c'est par Sin-a'hê-iriba que la ville a été ruinée. Ces Mèdes dévastateurs seraient les 'Elamites, appelés au secours de la révolte de Maroudouk-abal-iddina et de Schouzoub, qui font à leurs alliés autant de mal que l'ennemi.

On pourrait aussi préférer l'opinion très-ingénieusement proposée et soutenue par M. Joseph Halévy (*Revue des études juives*, t. I, p. 31), lequel fait descendre les deux oracles connexes des chapitres XIII et XIV du recueil de Yescha'yâhoû jusqu'au temps de la Captivité et les date de la dixième année de Nabou-na'id à Babylone, en vertu de rapprochements historiques déduits avec beaucoup d'habileté. Cependant, au point de vue du style et de la langue, il est bien difficile de séparer ces deux morceaux de ceux qui appartiennent le plus authentiquement à Yescha'yâhoû lui-même, et de les attribuer au prophète inconnu de la Captivité que l'on a pris l'habitude d'appeler « le second Isaïe. » Dans sa thèse, M. Halévy est obligé de les donner à un écrivain particulier, imitateur du prophète ancien, qu'il désigne comme « Isaïe III. »

(2) *Is.*, XIV, 12-15.

Tu es abattu à terre,
toi qui abattais les nations !
Tu avais dit dans ton cœur : « Je monterai au ciel,
j'élèverai mon trône au-dessus des étoiles de
Dieu ;
Je m'assiérai sur la montagne de l'assemblée
(*har-mô'êd*)
dans l'extrême nord ;
Je monterai sur les hauteurs des nuées,
je serai semblable au Très-Haut. »
Mais te voilà précipité dans le scheôl,
tout au fond de la fosse. »

Théodoret, natif de Syrie et profondément imbu de traditions orientales, dit à cette occasion (1) : « On rapporte qu'il y a au nord des Assyriens et des Mèdes une haute montagne qui sépare ces peuples des nations scythiques, et que cette chaîne est la plus haute de toutes les montagnes de la terre (2). » Il appliquait donc la notion de la montagne à laquelle le prophète fait allusion précisément au sommet sur lequel les Iraniens de la Médie avaient transporté et localisé leurs souvenirs bien antérieurs sur la montagne sainte, le Harâ-Berezaiti ; car Théodoret a eu certainement en vue l'Elbourz du sud de la Caspienne, si importants par ses traditions mythiques (3) et dont nous avons

(1) *Interpret. in Es.*, II, p. 64.

(2) Voy. Michaëlis, *Orient. Biblioth.*, t. V, p. 191 ; *Supplem. ad lexic. hebr.*, 1112 ; Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia*, t. I, p. 403 et suiv. ; t. II, p. 316 et suiv.

(3) Voy. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*,

vu que les Assyriens, dès le IX[e] siècle avant notre ère, connaissaient le nom sacré. La donnée dont nous parlons a été conservée, comme tant d'autres débris des croyances religieuses de la Chaldée et de la Babylonie, par les Çabiens ou Mendaïtes, qui mariaient le culte des sept planètes à l'adoration des sept astres de la Grande-Ourse (1), dans leur célébration des mystères du nord sur la haute montagne du Septentrion, réputée le séjour du Seigneur des lumières, du père des génies célestes (2).

Il est bien souvent question, dans les textes cunéiformes, de cette montagne sainte où se rassemblent les dieux, où est la source des eaux terrestres et qui sert de pivot aux mouvements célestes (3). C'est le point culminant de la convexité de la surface de la terre (4), d'où son appellation de « montagne des pays, » en accadien *'garsag kalama* ou *'garsag kurkurra,* en assyrien *šad matâti* (5). On la qualifie aussi

t. XV, p. 248; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* t. I, p. 33 et suiv.

(1) Cf. la tablette astrologique cunéiforme qui dispose toute une suite de corps célestes par groupes septenaires: *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, p. 57, n° 6.

(2) Norberg, *Codex Nasaraeus,* t. I, p. 4 et 6; Mo'hammed ben-Ischâq en-Nedîm, dans Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus,* t. II, p. 1 et suiv.; voy. Gesenius, *Commentar ueber den Iesaia,* t. II, p. 324; Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 7.

(3) Voy. Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer,* p. 164.

(4) Conçue par les Chaldéens sous la forme d'un bateau rond renversé (Diod. Sic., II, 31), nous dirions d'un bol placé sur son embouchure (Fr. Lenormant, ouvr. cit., p. 163).

(5) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 35, n° 3, l. 22 et 23, fait

de montagne sainte, » accadien *kur kû*, assyrien *šadû ellu*. Le temple en forme de pyramide à étages, aux faces orientées vers les quatre points cardinaux (1), surmontée d'un petit sanctuaire (2), lequel est censé la demeure du dieu, temple typique dans les plus anciens usages religieux de la Chaldée et de la Babylonie, et que je n'hésite pas à retrouver dans la fameuse *sullâm* de la vision de 'Ya'aqob (3), traduite d'ordinaire par « échelle (4), » n'était pas autre chose qu'une montagne artificielle, créée dans les plaines absolument unies de la Mésopotamie inférieure pour

suivre l'expression accadienne *'garsag kurkurra,* introduite comme consacrée dans un texte assyrien, de sa traduction sémitique *šad matâti*. C'est ce que l'on avait jusqu'ici lu à tort *ša abu matâti*, « qui est le père des pays, » prenant pour un idéogramme ce qui est tout simplement le phonétique *ad*.

(1) Loftus, *Travels in Chaldaea and Susiana*, p. 128.

(2) G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 74-82; Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., t. II, p. 33 et suiv.; H. Cavaniol, *Les monuments de la Babylonie et de l'Assyrie*, p. 73 et suiv.

(3) *Genes.*, XXVIII, 11-22.

(4) Le dieu qui doit devenir celui de sa race apparaît à Ya'aqob dans cette vision. Il voit un *sullâm*, c'est-à-dire une succession d'étages ou de marches superposées, dont le sommet touche le ciel. Yahveh réside sur ce sommet, et ses anges montent et descendent les degrés. « Pour nous faire une idée exacte de cette apparition, a dit il y a longtemps déjà Ch. Lenormant *Nouvelle galerie mythologique*, p. 51), nous devons nous figurer une masse isolée qui s'élève en diminuant progressivement de hauteur avec des assises en retraite, en un mot une pyramide à degrés comme celles de l'architecture babylonienne. Les monuments égyptiens, et entre autres un bas-relief du grand temple de Denderah, publié dans l'ouvrage d'Égypte (*Antiquités*, t. IV, pl. XIII), nous montrent précisément sous cette forme l'échelle si célèbre dans les mystères du paganisme. » Ce qui achève de le prouver, c'est que Celse, dans sa description des mys-

imiter cette montagne mythique (1). De là l'appellation assyrienne consacrée pour ce type d'édifices, *zikurat* (2), qui veut dire un « pic ; » de là aussi la façon dont le mot de *'garsag*, « montagne, » entre en composition dans beaucoup des noms individuels que portait chacun de ces temples, et qui étaient empruntés à l'idiome accadien, en sa qualité de langue sacrée et liturgique (3). Pour quelques-uns même ce nom les désignait formellement comme une reproduction de la montagne sainte en question. Une ville de la Babylonie, dont nous ignorons l'appellation assyrienne sémitique, et que les inscriptions de Sin-a'hê-iriba (4) mentionnent entre Kischou et Koutou, était nommée en accadien *'garsag-kalama-kî*, « le lieu de la montagne des pays, » et le temple qui lui valait ce nom se trouve mentionné, à la même place géographique, dans une liste des principales pyramides des pro-

tères mithriaques (Origen., *Adv. Cels.*, VI, p. 646), employait d'une manière tout à fait analogue le terme d' « échelle, » κλίμαξ. Il n'est pas, en effet, possible de méconnaître dans l'échelle mystique dont il parle, à sept portes consacrées aux sept planètes, couronnée par une huitième porte, une copie de la vieille pyramide chaldéenne, avec ses étages consacrés aux différents corps sidéraux, et au sommet sa chapelle supérieure.

(1) Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 358 et suiv.; *Die Magie und Wahrsagekunst*, p. 402 et suiv.

(2) Corrompu ensuite en *ziggurrat*.

(3) Ainsi Nabou-koudourri-ouçour dit avoir bâti dans Babylone, en l'honneur de la déesse Goula ou Roubat, un temple appelé *ê-'garsag-ella*, « le Temple de la montagne sainte » ; Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 40 : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 55.

(4) Cylindre de Bellino, l. 12 : Layard, *Inscr. in the cuneif. character*, pl. 17. — Cylindre de Grotefend, l. 13. — Cylindre de Taylor, col. 1, l. 38 : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 37.

vinces chaldéo-babyloniennes (1). Le principal sanctuaire de la ville d'Asschour, consacré au dieu Asschour, sanctuaire en forme de pyramide, assez antique pour avoir été déjà l'objet d'une restauration de la part du roi Schalmanou-aschir Ier (2), vers 1300 avant J.-C. (3), portait la vieille qualification accadienne de *e-'garsag-kurkurra* (4), à laquelle devait se substituer dans l'usage sa traduction en assyrien sémitique *bit šad matâti* (5).

La « montagne des pays » est le lieu où résident les dieux (6), celui où ils naissent éternellement (7). Elle est située au nord, vient de nous dire Yescha'-

(1) *Cuneif. inscr. of W. A.*, t. II, pl. 50, l. 13, *a-b*.

(2) *Cuneif. inscr. of W. A.*, t. I, pl. 35, n° 3, l. 22 et 23.

(3) Sur ce temple, voy. encore la stèle de Samschi-Ramânou, col. 1, l. 32 : *Cuneif. inscr. of W. A.*, t. I, pl. 29.

(4) Voy. W. Lotz, *Die Inschriften Tiglathpileser's* I, p. 101.

(5) Cependant la façon dont on lit dans *Cuneif. inscr. of W. A.*, t. I, pl. 35, n° 3, l. 22 et 23, à propos de ce temple, *muudil E-'harsak-kurkurra šad matâti*, semble indiquer l'emploi usuel du nom accadien, que le scribe a accompagné ici de son interprétation en assyrien. Dans la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe (p 25, ed. Mai), au morceau extrait d'Abydène où il est question de la mort de Saracos (Asschour-a'h-iddin), dernier roi d'Assyrie, le palais de Ninive où il se brûla est appelé *Evorida*. Ceci semble laisser transparaitre un nom accadien, commençant par *ê* (auquel correspond l'assyrien sémitique *bit*). Il y avait en Assyrie des édifices désignés par des appellations accadiennes, comme en plus d'un endroit de l'Europe moderne il y a des édifices désignés par des appellations latines.

(6) *ilâni rabuti ašibut šad matâti*, « les grands dieux qui habitent la montagne des pays, » lisons-nous dans un fragment de tablette encore inédit.

(7) La grande inscription du palais de Khorsabad, l. 156, dit en parlant des grands dieux : *ša ina qirib bit šad matâti rabiti kiniš 'aldu*.

yâhoû ; à l'est, disent les documents cunéiformes, où l'expression accadienne *'garsag babbarra* = assyrienne *šad çit šamši*, « la montagne du levant, » apparaît comme synonyme de l'accadien *'garsag kurkurra* = assyrien *šad matâti ;* d'où nous devons conclure que c'est au nord-est du bassin de l'Euphrate et du Tigre qu'on la supposait placée. C'est elle qui vaut à l'orient son nom accadien de *mer kurra* et son nom assyrien de *šadû*, signifiant tous les deux « le point cardinal de la montagne. » Et le sens de ce terme est bien précisé par sa variante accadienne *mer 'garsag*, où ce mot, dont le sens « de montagne » est incontestable, se substitue à son synonyme *kur*, dont la signification eût pu être douteuse. Il y avait à Nipour un temple appelé *ê-mer-'garsag*, « le temple de l'Orient (1). » C'était évidemment un sanctuaire de Bel, le grand dieu de cette ville, et le nom qu'il portait était en rapport avec l'attribution toute spéciale de la « montagne des pays » ou « montagne de l'Orient » au dieu Bel, le dieu qui préside à la terre, qui l'a dans son empire.

Au sujet de cette attribution, nous lisons dans un fragment d'hymne à double texte, accadien et assyrien :

« La grande montagne de Bel, à l'orient, sa double tête atteint les cieux,
l'océan pur bat sa pente.
Parmi les pays elle est comme un buffle puissant qui se repose ;

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 50, l. 5, *a-b*.

Sa double corne étincelle comme un rayon du soleil,
comme l'étoile prophétique du ciel (1) complétant son éclat (2). »

Ce « grand mont, » adoré comme un dieu personnel sous le nom de Kour-gal en accadien et de Schadou-rabou en assyrien (3), est donné ailleurs comme « le père du dieu Bel (4), » d'où on lui adresse l'invocation :

« Le brillant, le seigneur, celui qui se repose, jusques à quand se repose-t-il ?
Le grand mont, père de Bel, celui qui se repose, jusques à quand se repose-t-il ?
Le pasteur qui établit les destinées, celui qui se repose, jusques à quand se repose-t-il (5) ? »

(1) La planète Vénus, qui annonce le lever du soleil.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 27, nº 2.
Accad., *kur gal Mulgelal mer-'garsag tikbi ana dabdia*
Assyr. *šadû rabû Beli šâri šadî ša rišâšu šamami šanna*
Accad., *abzu azaggabi su'gbi ušuše* (variante *lalae*).
Assyr., *apsû ellim našku duššušu.*
Accad., *kurkurra am turda badanàa dim*
Assyr., *ina matâti kima rîmi ikdu rabçu*
Accad., *si šerzi utu mulmulla dim*
Assyr., *qarnàšu kima šarur šamši ittananbiṭu*
Accad., *mul ana dil-badulu isiš lalu dim.*
Assyr., *kîma kakkab šamê nabû malû çi'hâti.*

(3) Fried. Delitzsch, *G. Smith's Chaldæische Genesis*, p. 319.
On a vu plus haut (t. I, p. 396 et 609) que le pilote du vaisseau de 'Hasis-Adra porte le nom de Bouzour-Schadi-rabi.

(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 18, nº 2, *recto*, l. 14 et 15.

(5) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 23, nº 1, col. 1, l. 27-32 :

Les dieux n'habitent pas seuls sur le sommet de la montagne sainte. Les héros auxquels Èa a accordé, comme à Êa-ibni, le voyant de l'épopée d'Ourouk, d'échapper aux tristesses et aux ténèbres du « Pays sans retour, » et de parvenir à la béatitude (1), les rois glorieux et aimés des dieux, leur sont associés

Accad., *gub elim mulu nâa liku bannâa.*
Assyr., *ililu belum ša çallum adi mâti çalil.*
Accad., *kur gal ai Mulgelal mulu nâa liku bannâa.*
Assyr., *šadû rabû abu Beli ša çallum adi mati çalil.*
Accad., *siba nâka tartarra mulu nâa liku bannâa.*
Assyr., *ri'u mušim šimâti ša çallum adi mati çalil.*

Les deux derniers versets (col. 2, l. 1-6) sont malheureusement mutilés de la façon la plus déplorable, et ceci est d'autant plus à regretter que les quelques mots qui en restent au commencement des lignes, surtout dans l'accadien, piquent vivement la curiosité et laissent entrevoir des choses du premier intérêt pour la question du Paradis des Chaldéens. Voici le peu qui en subsiste, accompagné d'une traduction interlinéaire :

Accad.,	*ku*	*galgal[la*	. . . .
	La résidence	très-grande	. . . .
Assyr.,	*la*	*'haçû*	. . . .
	Ne	divisant pas	. . . .
	ina	*ku. . . .*	. . . .
	dans	. . . . .	. . . .
Accad.,	*gan*	*galgalla*	. . . .
	Le jardin	très-grand	. . . .
Assyr.,	*ša*	*mirišti*	. . . .
	Qui	ce qui est en avant	. . . .
	ina	*bu. . . .*	. . . .
	dans	. . . . .	. . . .

Le jardin qui est mis ici en rapport avec la montagne sainte n'est-il pas un *gan-'Êden* qui en couronne la cime ? On ne saurait l'affirmer d'après une indication aussi incomplète. Mais il n'est pas trop téméraire de le conjecturer.

(1) Voy. le texte de ce morceau de l'épopée, publié, avec traduction interlinéaire, par M. Boscawen, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. IV, p. 272-286. Une traduction en a été également

dans ce séjour de délices. Le roi Toukoulti-abal-escharra I[er], invoquant la protection des dieux, leur dit de lui-même : « Vous l'avez coiffé de la tiare suprême, vous l'avez établi dans la grandeur pour régner sur le pays de Bel, vous l'avez gratifié du don de commandement, de la sublimité, de la vaillance comme lot de sa seigneurie, et pour sa force guerrière et son courage vous avez proclamé qu'il résiderait éternellement dans la demeure de la montagne des pays (1). » C'est donc là que se trouve « le pays au ciel d'argent, le sol (produisant) sans culture, les biens de bénédiction pour nourriture, la bonne fête pour réjouissance » que l'on souhaite au roi d'obtenir en récompense de sa piété envers les immortels, en passant dans les lieux où « il atteindra la cessation de la souffrance et de la tristesse auprès des dieux qui habitent l'Assyrie (2), » après avoir possédé dans sa vie tous les biens terrestres (3).

donnée par G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 278-283. Cf. enfin Fr. Lenormant, *Die magie und Wahrsagekunst*, p. 508 et suiv.

(1) Prisme, col. 1, l. 21-27 : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 9 ; voy. W. Lotz, *Die Inschriften Tiglathpileser's* I, p. 12-15.

agâ çira tuppirašu ana šarrût — mat Beli rabiš tukinnašu — ašariduta çiruta qarduta — taqišašu šimat belutišu — ana qiššuti u zirrittišu ana manzaz bit šad matâti — ana dariṣ tašqura.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 66, *verso*, col. 3, l. 29-38 : *mat šame kaspi kisalli la pidni — ṭablu ša barikiti — ana akalšunu — u kiriru ṭabu — ana nurišunu — libši. bulda — širi adi inga — iqribi — ša ilâni — [aši]but Aššur.*

(3 *Ibid.*, l. 11-27 : *yumi ruqûti — šanâti darâti — kakku dannu*

Obry a fort bien établi (1), suivant moi, que les « paradis » (*pairi-daêza*) des monarques perses, parcs ombreux, plantés d'arbres, ornés de viviers, et placés en général au sommet de hauteurs (2), étaient, pour les rois iraniens qui en entouraient leurs palais, une image et une imitation du céleste paradis d'Ormuzd (Ahouramazda), des Amschaspands (Amescha-çpenta) et des Izeds (Yazata), planté sur l'Albordj (Harâ-Berezaiti), le Behescht (Bahista, « l'élevé ») ou le Gorotman (Garo-nmânem), comme celui d'Indrâgni, de ses Dèvas, de ses Gandharbas, de ses Apsaràs, etc., l'était sur le mont Mêrou, confondu avec l'Outtarakourou du firmament. » Mais ce type particulier et symbolique de jardins, et certainement aussi l'idée qui s'y attachait, n'était pas propre aux monarques

— *palâ arka — šanat kabdi rapšâti — ašaridut šarrâni — ana šarri beli dina — ša annâti — ana ilišu iddinu.*

saka ma'da rapšûti — ana tabbulišu — dinanišu.

lublut lušalim. — eli šarri malkûtam — šarrut qiššuta — ibuš. šebuta — labiruta lillik.

« Donne au roi seigneur, qui a donné toutes ces choses à ses dieux, de longs jours, des années durables, des armes puissantes, des an ées de gouvernement prolongées, des années d'honneur étendues et la suprématie sur les rois.

« Assure à son gouvernement la multitude (des sujets), l'abondance et l'étendue.

« Qu'il vive ! qu'il soit en paix ! Il a exercé sur les rois la domination, la royauté, la force guerrière. Qu'il atteigne aux cheveux blancs et à la vieillesse ! »

Voy. E. Schrader, *Die Hœllenfahrt der Istar*, p. 71-87.

(1) *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 115 et suiv.

(2) Xenoph., *Oeconom.*, IV, 13; *Cyropaed.*, I, 3, 12; Pollux, *Onomast.*, IX, 3, 3; cf. Anquetil-Duperron, *Zendavesta*, t. I, 2e part., p. 265.

iraniens de la Médie et de la Perse ; avant eux, nous l'avons déjà dit, les rois d'Assyrie et de Babylone, dont ils copiaient presque tous les usages, avaient eu des paradis semblables, désignés par les noms de *kirû* ou *ginû*. Il est même à remarquer que le type le plus parfait et le plus paradisiaque, dans le sens de l'imitation du jardin légendaire de la montagne sainte, en avait été donné à Babylone, dans les fameux Jardins suspendus, que tous les auteurs antiques décrivent comme une montagne artificielle, élevée jusqu'à une très-grande hauteur sur des étages voûtés, couverte de grands arbres sur son sommet et sur ses terrasses latérales, et où des machines hydrauliques, placées aux quatre angles et puisant l'eau de l'Euphrate, entretenaient sur la plate-forme culminante des viviers et des courants d'eau, destinés bien évidemment à reproduire les courants d'eau du Paradis traditionnel (1). Cependant, du fait seul des Jardins suspendus, il n'y aurait pas de conséquence définitive à tirer, car Bérose, Diodore de Sicile et Quinte-Curce disent tous trois que c'était pour complaire à sa femme, princesse mède de naissance, que Nabou-koudourri-ouçour avait créé ces fameux jardins, regardés depuis comme une des merveilles du monde. On serait donc en droit de supposer que ce prince

(1) Beros. *ap.* Joseph., *Ant. jud.*, x, 11 ; *Contr. Apion.*, I, 19 ; Diod. Sic., II, 10 ; Strab., XVI, p. 736 ; Q. Curt., V, 1.

Sur la disposition antique et les ruines actuelles des Jardins suspendus, voy. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 156 et suiv.

avait transporté à Babylone un usage purement iranien, inconnu jusqu'alors à la civilisation chaldéo-assyrienne. Mais un monument assyrien d'époque antérieure vient répondre à cette objection. C'est un bas-relief du palais du roi Asschour-bani-abal, à Koyoundjik, conservé au Musée Britannique (1) ; on y voit un paradis royal attenant à un palais, planté de grands arbres, situé au sommet d'une éminence prolongée par un jardin suspendu que soutiennent des arcades, et arrosé par un cours d'eau unique, qui se divise en plusieurs canaux sur le flanc de la montagne, comme la Gangâ du Mêrou des Indiens, la source Ardvî-çourâ du Harâ-Berezaiti iranien, le fleuve du Gan-'Èden biblique et la fontaine divine Ghe-timkour-koû de la montagne des pays des Chaldéens. Cette dernière fontaine, dont le nom est accadien et veut dire « la source qui enveloppe la montagne sainte, » est dite « fille de l'Océan, » *marat apsî* (2), et invoquée comme une déesse douée d'une personnalité vivante (3), pareille à celle que revêt chez les Iraniens Ardvî-çourâ-Anâhitâ. L'existence chez les Chaldéens de la croyance à un cours d'eau mythique d'où procèdent tous les fleuves de la terre semble attestée par la mention d'une rivière (dont le nom est malheureusement en partie détruit sur la tablette qui

(1) G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 310; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 106.
(2) Cf. la façon dont Josèphe (*Ant. jud.*, I, 1, 3) assimile le fleuve du Gan-'Èden à l'Océan qui entoure la terre.
(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 1, col. 2, l. 53-54.

contient ce renseignement), laquelle est qualifiée de *umme nâ'ri*, « la mère des fleuves (1). »

Dans les conceptions de la cosmogonie mythique des Indiens, on oppose au Sou-Mêrou, « le bon Mêrou » du nord, un Kou-Mèrou mauvais et funeste, qui y fait exactement pendant et en est l'antithèse (2). De même, les Chaldéens opposaient à la divine et bienheureuse montagne de l'Orient, accadien *'garsag babbarra* = assyrien *šad çit šamši,* une montagne funeste et ténébreuse de l'Occident, accadien *'garsag gigga* = assyrien *šad erib šamši,* située dans les parties basses de la terre. C'est là que naissent les démons malfaisants qui se glissent ensuite sournoisement sur la montagne de l'Orient, pour y grandir au milieu des dieux (3). Le Namtar, la Peste

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 51, l. 29, *a-b.*

(2) D'Eckstein, *De quelques légendes brahmaniques relatives au berceau de l'espèce humaine,* p. 40.

(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 15, *recto,* l. 21-28, dit en parlant des sept Maschkim ou Rabiçi, démons de la plus dangereuse espèce, qui portent le trouble dans l'économie de la terre :

« Eux, les sept, naissent dans la montagne de l'Occident;
« eux, les sept, grandissent dans la montagne de l'Orient;
« dans les parties basses de la terre ils résident;
« dans les parties hautes de la terre ils font entendre leur voix. »
Accad., *šiešna bi 'garsag gigga bašatuddâ meš*
Assyr., *sibitti šunu ina šad çit šamši 'aldu*
Accad., *šiešna bi 'garsag babbarra bakula meš*
Assyr., *sibitti šunu ina šad erib šamši irbû*
Accad., *kinbar-kî kurrage kunâ meš*
Assyr., *ina nigiçi irçiti itanaššabu*
Accad., *kizla'g kurrage abtu'gâa meš.*
Assyr., *ina niduti irçiti ittenenbû.*
Et un peu plus loin (l. 35-38) :
« Eux, les sept, ils s'élèvent de la montagne de l'Occident ;

personnifiée, y fait sa résidence (1) avec les autres fléaux.

Entre ces deux montagnes, et juste au nord (2), s'étend la région de l'Arali ou Aralli, qui à ses deux extrémités participe de la nature bienfaisante ou malfaisante des monts qui en marquent les extrémités (3). Pris dans son ensemble et dans son caractère général, c'est la terre des morts (4). On se le représente

« eux, les sept, ils perdent leurs forces dans la montagne de l'Orient. »

Accad., *šiešna bi kur giggata 'gubmunšaršarene*

Assyr., *sibitti šunu ina šad erib šamši iltanassumu*

Accad., *šiešna bi kur babbarrata ene immanindieš.*

Assyr., *sibitti šunu ina šad çit šamsi immalillu.*

(1) « Le Namtar malfaisant habite la montagne de l'Occident, » dit une incantation magique bilingue encore inédite :

Accad., *Namtar 'gulik 'garsag gigga mundanti.*

Assyr., *Namtaru limnu šad erib šamši ašibšu.*

(2) « Il naît dans l'Aralli du Nord, » continue le même texte :

Accad., *aralli (E.KUR.BAD) mer sidi bašatuddâ.*

Assyr., *ina aralli ša iltani 'alid.*

(3) D'une part, pour le côté favorable, nous lisons dans la grande inscription du palais de Khorsabad, l. 155-156 : *Ea Sin Šamšu Nabû Ramânu Nineb* (?) *u 'hiratišunu rabâti ša ina qirib bit šad matâti rabiti aralli kiniš 'aldu,* « Êa, Sin, Schamasch, Nabou, Ramânou, Sandon et leurs grandes épouses, qui naissent éternellement à l'intérieur de la grande demeure de la montagne des pays et de l'Aralli. »

D'autre part, pour le côté mauvais, les démons que nous avons vu tout à l'heure dits naître dans la montagne de l Occident sont aussi qualifiés de « rejetons de l'Aralli, » accad. *dimma aralli (E. KUR.BAD)*, assyr. *binut aralli* : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 1, col. 1, l. 12-13. Dans le verset cité à la note précédente, la naissance du Namtar est placée au sein de l'Aralli.

(4) *Aralli* s'écrit habituellement par le complexe idéographique *E.KUR-BAD*, « le palais ou le temple des morts. » *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 49, l. 24, *a-b* (cf. pl. 30, l. 11-12, *e-f*) l'in-

comme environné des « ténèbres cimmériennes (1), » ainsi qu'eussent dit les Grecs (2) ; « l'Aralli, le lieu où l'on ne voit pas, » est-il dit dans un hymne bilingue (3). Et ce pays, malgré toutes les fables qui s'y rattachent, est une contrée réelle, qui était célèbre par la richesse de sa production d'or (4).

N'est-il pas frappant de retrouver ainsi dans le pays semi-mythique qui touche à la « montagne des pays » des Chaldéo-Babyloniens précisément la caractéristique qui distingue dans la Bible une des régions qui touchent au 'Éden, « la terre de 'Havîlâh où se trouve l'or, et l'or de cette terre est bon (5) ? » La coïncidence est si remarquable qu'il est permis de se demander si le texte hébraïque ne présenterait pas ici une très-ancienne faute de copiste ou une correction maladroite, introduite déjà antérieurement à l'époque de la version des Septante. Il est positif que les livres de la Bible ont été d'abord écrits « défectivement, »

terprète par *mîtum* et l'enregistre à côté de accad. *kî-gina* = assyr. *qibiru,* « le tombeau. »

(1) Cette expression n'a été rapportée au peuple semi-mythique des Cimmériens qu'après que le souvenir de sa source première s'était oblitéré, et pour lui donner une signification poétique. Mais je n'hésite pas à la considérer comme étant de source sémitique et importée en Grèce par les navigateurs phéniciens, en la comparant aux *kimrîrê yôm,* « enténèbrements du jour, » de *Job,* III, 5. On trouve en grec χέμμερος, « brouillard, obscurité. »

(2) Odyss., Λ, v. 13-19; Strab., V, p. 244; Plutarch., *De superstit.*, 10; Cicer., II *Academ.*, II, 19.

(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 24, n° 2, l. 7-8 : accad., *arali âka nušie;* assyr., *arali ašar la amari.*

(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. II, pl. 51, l. 11, *a-b : aralu lipšur mat 'huraçi,* « l'Aralou, expliquez : le pays de l'or. »

(5) *Genes.*, II, 11 et 12.

avec une orthographe analogue à celle des inscriptions phéniciennes; l'introduction des *matres lectionis* a été un premier remaniement orthographique. Le nom חוילה s'est donc sûrement écrit d'abord חולה. Mais ceci n'est-il pas une leçon corrompue pour חרלה, que le texte aura porté primitivement? La confusion du ר et du ו est parfaitement possible au point de vue de la paléographie, dans la plus ancienne forme du type araméen d'écriture adopté depuis le retour de la Captivité et qui est devenu le caractère carré. Un nom *'Haralâh* aurait été un correspondant hébraïque très-exact de l'assyrien *Aralu*, de même que nous avons :

assyr. *imeru* = hébr. *'hamôr*
assyr. *adašu* = hébr. *'hâdaš*
assyr. *igaru* = ar. *'hadjrat*
assyr. *rûqu* = hébr. *râ'hôq*
assyr. *pitû* = hébr. *pâta'h*
assyr. *laqû* = hébr. *lâqa'h*

et une infinité d'autres exemples analogues. Dans ce cas, חרלה aurait été transformé en חולה quand on eut oublié l'*Aralu* ou *Aralli* chaldéo-assyrien, par suite d'une assimilation malheureuse, et que reprend Sa'adiah, entre le pays dont il est question dans *Genes.*, II, 11, et le *'Havîlâh* qui figure dans la généalogie des fils de Koûsch (1). Ce dernier, comme nous le montrerons plus loin, dans notre chapitre XI, correspond aux Avalites de la géographie clas-

(1) *Genes.*, X, 7; I *Chron.*, I, 9.

sique (1), dont le pays fournissait de l'or et des aromates, ce qui pouvait prêter à la confusion et contribuer à faire introduire la leçon *'Havîlâh* au lieu de *'Havalâh*.

Que si l'on trouvait cette conjecture trop hardie — et moi-même je n'ose pas m'y arrêter — tout en maintenant la leçon 'Havîlâh, il n'en est pas moins très-significatif de trouver à la fois chez les Hébreux et chez les Chaldéo-Babyloniens la notion d'un pays de l'or attenant à la montagne sainte et paradisiaque, que tout nous induit à chercher au loin dans le nord-est, vers les mêmes lieux que le Mêrou des Indiens et le Harâ-Berezaiti primitif des Iraniens. Et ceci l'est d'autant plus que le massif auquel reportent et l'ancienne tradition judéo-chrétienne, et les conclusions de la critique moderne, se trouve précisément comme entouré de pays d'une singulière richesse aurifère. Au nord, ce sont les gisements si abondants de l'Oural et de l'Altaï, ainsi que de la région sibérienne intermédiaire (2), région où Hérodote (3) place, par delà les Issédons et d'après leurs récits merveilleux, les fabuleux Arimaspes, qui n'ont qu'un seul œil, et leurs combats célèbres contre les griffons gardiens de l'or. Au sud-est, c'est la contrée qui produit l'or du haut Indus, fameux dans l'antiquité (4), le pays de Darada

(1) Plin., *Hist. natur.*, VI, 28; Ptol., IV, 7; *Peripl. mar. Erythr.*, 7.

(2) Murchison, *Geology of Russia*, t. I, p. 476-491.

(3) III, 116; IV, 13 et 27.

(4) Herodot., III, 106; Diod. Sic., II, 36; Q. Curt., VIII, 9, 18.

près de Kaschmyr, où la légende populaire racontait que d'énormes fourmis amenaient le précieux métal à la surface du sol (1), pays qui est mis en relation avec les Issédons (2), aussi bien que celui des Arimaspes (3).

La vieille tradition juive, dont nous avons l'expression dans Josèphe (4) et qu'ont adoptée tous les Pères de l'Église, veut que ce soit cet or du haut Indus dont il soit question dans *Genes.*, II, 11 et 12 ; car elle y interprète 'Havîlâh par l'Inde. Ce que la science biblique a encore de mieux à faire, après avoir scruté le pour et le contre et examiné, comme nous l'avons fait ici, les arguments dans les différents sens, c'est d'accepter cette tradition et de s'y attacher. Aussi bien, les observations si ingénieuses de Lassen (5) et du baron d'Eckstein (6) sur la probabilité d'une transcription sémitique *'Havîlâh* pour le nom du pays qui s'appelle en sanscrit *Kâmpila*, Campylios chez les Grecs (7), ou pour celui des Καβολῖται de Ptolémée (8), aujourd'hui Kaboul, qui appartient à la même région et y

(1) Herodot., III, 102 ; Strab., XVI, p. 706; Arrian., *Indic.*, 15; Plin., XI, 36 ; voy. Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 237 et suiv.; t. II, p. 557.

(2) Ælian., *De nat. anim.*, III, 4.

(3) Ctésias (*ap.* Ælian., *Hist. anim.*, IV, 27 ; et dans l'extrait de Photius, § 12) transportait sur le haut Indus la fable des griffons gardiens de l'or.

(4) *Ant. jud.*, I, 1, 3.

(5) *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 529 et suiv.; t. II, p. 528-531.

(6) *Les régions de Cousch et de Chavila*, dans l'*Athénæum français* du 27 mai 1854.

(7) Ælian., *Hist. anim.*, III, 4.

(8) VI, 18, 3. Leur ville est appelée Cabura (Ptol., VI, 18, 5).

est étroitement apparenté (1), observations auxquelles se rallient Obry (2) et M. Renan (3), conservent toute leur valeur et doivent entrer ici sérieusement en ligne de compte (4). La mention du *bedola'h*, du moment

(1) La racine est la même, *kap*, *kamp*, et la formation parallèle. Il faut encore comparer le nom du personnage mythologique de Kapila, qu'on représente comme un des serpents de l'abîme (Wilson, *Vishnu-Purâna*, p. 149, note 16) ou comme une des quatre colonnes souterraines du système de l'univers (*Râmâyana*, ed. Gorresio, t. I, p. 179); les musulmans de l'Afghanistân confondent son nom avec celui de Qabîl, donné à Qain, et font un amalgame des deux personnages.

De la même racine dérive encore, mais par une voie différente, un autre nom géographique de la même région, celui du canton de la Capissène (Plin., *Hist. nat.*, VI, 23) et de la ville de Capisa (Ptol., VI, 18, 4; Plin., *l. c.*) ou Caphisa (Solin., 54), Kapiça en sanscrit (Lassen, *Zur Gesch. der griech. und indoscyth. Kœnige*, p. 148-153), Kiapisch chez les pèlerins bouddhistes chinois (Stan. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Tsang*, p. 391-393), Qabisch chez les anciens écrivains arabes (Vivien de Saint-Martin, *Nouvelles annales des voyages*, novembre-décembre 1853, p. 195-200). Il est remarquable que les documents cunéiformes (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 51, l. 11, *c-d*) mentionnent, à côté de l'*Aralu*, comme « pays de l'or, » une lointaine contrée de *Kap'husi*, dont le nom offre avec celui-ci beaucoup de ressemblance.

(2) *Du berceau de l'espèce humaine*, p. 122.

(3) *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 452; voy. encore Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., t. III, p. 420 et suiv.

(4) L'échange d'un *k* et d'un *'h* dur (*kh*) se justifie par les variantes du nom du fleuve, qui est en assyrien *'Haburu* et en hébreu *Kebâr*, ainsi que du pays qui est appelé sur les monnaies à légendes araméennes de l'époque des Achéménides tantôt *Kilik* et tantôt *'Hilik*, dans les textes cunéiformes *'Hilakku* et dans les transcriptions grecques Κιλικία. La ville mésopotamienne nommée dans la Bible *'Hârân* et dans les inscriptions cunéiformes *'Harranu* devient en grec Κάρραι. Les Septante transcrivent *pesa'h* par φασέκ (II *Chron.*, XXX, 1) et *ṭeba'h* par ταβέκ (*Genes.*, XXII, 24), et les Grecs avaient du phénicien *pate'h* fait πατaικός.

où l'on y voit le *bdellium*, nous reporte aussi au nord de l'Inde et à la Bactriane, qui étaient les pays d'origine de cette gomme parfumée. Il en est de même de la mention de la pierre *schoham*, si, comme nous croyons l'avoir montré (1), elle est, suivant toutes les probabilités, le lapzi-lazuli. Cette pierre, à laquelle se rattache tout un cycle de légendes dans la Haute-Asie (2), est en effet appelée en sanscrit *vâidourya*, c'est-à-dire celle qui vient du mont Vidoura (3), le Belour-tagh, et encore aujourd'hui elle provient principalement des riches mines des bords de la rivière Kokcha, qui descend de l'Hindou-Kousch (4).

Je me range donc résolument à l'avis de la majorité des exégètes modernes, qui reconnaissent l'Indus supérieur ou l'un de ses principaux affluents dans le Pischôn, et je souscris aussi à l'avis de ceux qui tendent à identifier le Gi'hôn à l'Oxus. En effet, d'après l'ordre de leur énumération, le Pischôn doit être le plus oriental des quatre fleuves, et en même temps le Gi'hôn doit être le plus septentrional, puisque, dans la reproduction des fleuves paradisiaques qu'offrait Yeroûschâlaïm (5), celui du nord était le Gi'hôn (6). Quant à la terre de Koûsch, qu'entoure ce fleuve (7), je ne crois pas qu'on doive y voir seule-

(1) Plus haut, dans ce volume, p. 78 et suiv.
(2) Voy. ce qu'en dit d'Eckstein, *Athénæum français*, 19 août 1854.
(3) Eug. Burnouf, dans A. de Humboldt, *Asie centrale*, t. II, p. 372.
(4) Wood, *Journey to the source of the river Oxus*, p. 263.
(5) Voy. plus haut, p. 70 et suiv.
(6) I *Reg.*, I, 33 et 38; II *Chron.*, XXXII, 30; XXXIII, 14.
(7) *Genes.*, II, 13.

ment, avec Buttmann (1) et M. Renan (2), « un mot de géographie vague, employé pour désigner un pays oriental ou méridional et lointain, » tel qu'ont été pour les peuples classiques ceux d'Éthiopie, de Scythie, etc. Je crois préférable d'y voir, avec le baron d'Eckstein (3) et Obry (4), un pays bien déterminé, le Kouça-dvîpa des traditions légendaires des Indiens, occidental par rapport à la vallée de l'Indus et plus au midi que le Djambou-dvîpa, et que l'on peut considérer comme s'étant étendu approximativement de l'Oxus à l'Hindou-Kousch. Là paraît avoir habité, avant les Aryas, un peuple à la peau brune, apparenté à ceux de la Gédrosie (5), qui adorait un dieu Kouça, lequel, comme la plupart des personnages divins de la période anté-aryenne, a fini par prendre place, à un rang subordonné, dans la mythologie brâhmanique. Et là encore, les qualifications qu'on lui donne de fils du Pradjapâti ou seigneur des créatures, de fils du Pitâ-maha ou aïeul de l'espèce humaine, enfin de Brahma-yoni ou né dans le sein de Brahmâ (6), attes-

(1) *Mythologus,* t. I, p. 96 et suiv.

(2) *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 453.

(3) Dans ses articles de l'*Athénæum français* des 22 avril, 27 mai et 19 août 1854, et dans son travail si hardi, mais en même temps si pénétrant, *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine,* publié dans le *Journal asiatique* d'août-décembre 1855.

(4) *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 128.

(5) Voy. les dissertations du baron d'Eckstein, citées tout à l'heure; aussi Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient,* 3e édit., t. III, p. 415-429.

(6) *Râmâyana,* édit. Gorresio, t. I, p. 150, 156 et 213.

tent son antique importance. Quant au rapport possible à établir entre les Kauçikas ou la population de ce Kouça-dvîpa, qui se prolongeait dans les bassins de l'Indus et du Gange, et les peuples de Koûsch rattachés par l'ethnographie de la *Genèse* à la race de 'Hâm, nous en réservons l'examen pour notre chapitre XII, où nous traiterons spécialement la question des Kouschites d'Asie.

On a déjà remarqué (1) que *Pîschôn*, dérivé de la racine *pûsch*, est comme sens un équivalent exact et comme une traduction sémitique du sanscrit *Sindhu*, nom indigène de l'Indus. Nous ajouterons de notre côté que *Gî'hôn*, rattaché à la racine *gû'h*, ne correspond pas moins exactement au nom aryen de l'Oxus, *Vakcha* en zend, *Vakchu* en sanscrit (2), car ce nom signifie « le fleuve impétueux, véhément, qui court rapidement, » de la racine *vah* (3).

« Il est évident, a dit M. Renan (4), avec qui nous nous trouvons ici en complet accord, il est évident que cette antique géographie (du 'Èden et des régions voisines), qui ne correspondait plus à celle des pays habités par les Sémites, perdit de bonne heure sa signification pour eux. La rédaction même de la *Genèse* en est la preuve. On est porté à croire, en effet, que, parmi les noms inconnus des quatre fleuves,

(1) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 529; Knobel, *Die Genesis*, p. 31.

(2) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 277.

(3) Pictet, *Les origines indo-européennes*, 1re édit., t. I, p. 137.

(4) *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 450 et suiv.

deux au moins ont été changés en des noms plus connus. » Nous avons même vu plus haut comment ce changement, qui eut pour résultat d'élargir démesurément l'étendue attribuée au 'Èden et de lui faire perdre son caractère primitif de montagne où quatre grands fleuves prennent leur source, a dû s'opérer, quelle localisation d'une partie au moins de la tradition paradisiaque dans la Chaldée et quelle combinaison entre le système du Gan-Dounyasch chaldéen et celui du Gan'-Èden originaire, bien plus reculé dans le nord-est, amena à compter le 'Hiddeqel et le Prath, le Tigre et l'Euphrate, parmi les fleuves qui sortaient du « jardin de délices. » Nous disons donc avec le savant académicien : « Des quatre fleuves du paradis, le Gi'hôn et le Pischôn seuls méritent d'être pris en considération. Mais ils le méritent d'autant plus que ces deux noms, comme ceux de Nôd et de 'Hanôch, ne reparaissent plus une seule fois dans la géographie des Hébreux. Il serait peu conforme à la bonne critique de donner à ces notions primitives une rigueur qu'elles n'avaient pas dans l'esprit de ceux qui nous les ont transmises (1). Cependant, si nous cherchons à déterminer le pays qui satisfait le mieux au thème géographique des premiers chapitres de la *Genèse,* il faut avouer que tout nous ramène à la région de l'Imaüs..... Tout nous invite à placer le 'Èden dans les monts Belour-tagh, à l'endroit où cette chaîne

(1) C'est là, dans une certaine mesure, le défaut de la dissertation si substantielle d'Obry, à laquelle nous avons fait de nombreux emprunts.

se réunit à l'Himâlaya, vers le plateau de Pamir. Si les découvertes des voyageurs contemporains ont prouvé que le climat et les productions de ce pays sont loin de répondre aux images qu'on se fait du 'Éden, il faut se rappeler que l'idée de délices, attachée au séjour primitif, peut très-bien être une conception *a priori*, amenée par le penchant naturel des peuples à placer l'âge d'or en arrière (1)..... Là est le point d'attache commun de la géographie primitive des races sémitiques et indo-européennes. Cette rencontre est certes un des résultats les plus frappants auxquels ait mené la critique moderne; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'on y est arrivé de deux côtés à la fois : par les études aryennes et les études sémitiques, qui, d'ailleurs, ont si peu de con-

(1) Il faut surtout tenir compte de deux choses:

Premièrement que la description traditionnelle du berceau paradisiaque du genre humain, telle qu'elle s'est conservée simultanément chez les Aryas et les Sémites, se rapporte aux lieux où les races de l'humanité noa'hide, de l'humanité postdiluvienne telle que la conçoit le système biblique d'histoire primitive et d'ethnographie, avaient eu, avant de se séparer, la plus ancienne station commune dont elles eussent conservé le souvenir, mais que ce n'était peut-être pas là le lieu véritable de l'apparition de notre espèce, le théâtre réel de cette félicité édénique des premiers jours, dont nous avons vu la croyance si bien enracinée chez toutes ces races.

Deuxièmement qu'aujourd'hui où les découvertes de la géologie et de la paléontologie tendent à reporter l'origine de l'homme jusqu'à la dernière partie de l'âge tertiaire, il devient positif que les premiers ancêtres de notre espèce ont vécu dans des conditions climatériques différentes de celles de l'âge actuel, et qu'avant la période glaciaire des pays au ciel singulièrement âpre aujourd'hui, comme la Sibérie, étaient des séjours réellement délicieux, jouissant du climat le plus tempéré.

tact, et habituent l'esprit à des procédés si différents. »

Ce qui achève de localiser la description du 'Èden biblique dans la région à laquelle nous l'avons appliquée, à la suite de tant de savants illustres, ce sont les données que fournissent les chapitres suivants de la *Genèse* sur les pays qui deviennent le séjour de Âdâm et de sa famille après son expulsion du Paradis terrestre, et qu'habitent ses descendants jusqu'au moment du déluge. A l'orient du jardin de 'Èden (1) s'étend la *adâmâh,* qu'habitent les descendants de Schêth et où les enfants de Dieu viennent s'unir aux filles des hommes (2). C'est proprement la terre agricole (3), propre à la culture, qui ne donne sans doute son produit qu'en échange d'un travail pénible (4), mais qui n'en est pas moins féconde et douce encore à habiter. La *adâmâh,* qui n'occupe qu'une partie de la surface de la terre, *ereç* (5), est un lieu d'exil par

(1) *Genes.*, III, 24. Voyez plus haut, p. 49.

(2) *Genes.*, VI, 1.

(3) C'est la *adâmâh* que Âdâm doit cultiver avec peine (*Genes.*, III, 17). Qain, comme agriculteur, est *'ôbêd adâmâh* (IV, 2). C'est la *adâmâh* qui, après son crime, doit désormais refuser de lui faire part de sa fécondité (IV, 12). Le mot est toujours employé dans ce sens par la *Genèse;* voy., comme particulièrement positifs, XLVII, 19, 22 et 23. Si la terre de Kenâ'an est appelée *adâmâh* dans XXVIII, 15, c'est comme terre fertile et cultivée. Le mot a encore ce sens de la façon la plus formelle dans *Joël*, I, 10; *Psalm.* CV, 35; cf. *Is.*, I, 7.

(4) Voy. la malédiction de Âdâm (*Genes.*, III, 17-19) et les plaintes de Lemech (*Genes.*, V, 29).

(5) Yahveh annonce à Qaîn qu'il sera errant et fugitif sur la terre

rapport aux délices du *Gan-'Êden,* mais elle est à son tour un séjour de bonheur par rapport aux lieux où Qaîn se retire quand la colère divine l'a chassé de la *adâmâh* (1), à la suite de son fratricide. Ces lieux sont « la terre d'exil, » *ereç nôd,* encore plus reculée dans l'orient (2), où le maudit parvient après qu'il « est sorti de la présence de Yahveh (3) » en laquelle il se trouvait encore dans la *adâmâh.* C'est là qu'il bâtit la première ville, *'Hanôch* (4), et c'est là que ses descendants, suppléant à l'insuffisance des produits de leur agriculture, s'adonnant aux arts mécaniques et industriels (5), inventent la métallurgie (6). Car il est clair, pour quiconque lit attentivement le chapitre II de la *Genèse,* qu'il est tout pénétré des sentiments naturels au génie nomade des Sémites et que, si le travail de la terre y est présenté comme un châtiment, si le fils innocent du premier homme y est pasteur et le fils criminel agriculteur, le travail du métier y est vu d'un plus mauvais œil encore que celui du laboureur; la construction d'une ville après le crime, puis l'invention des arts industriels, y coïncident avec les étapes de la corruption toujours crois-

bâàreç (*Genes.*, IV, 12 et 14), puis il le chasse *mê'al penê hâadâmâh,* « de la surface de la *adâmâh* » (IV, 14).

(1) *Genes.*, IV, 14.

(2) IV, 16.

(3) Ibid.: *vayiçê Qaîn milliphnê Yahveh.*

(4) IV, 17.

(5) Obry fait à ce sujet d'excellentes remarques (*Du berceau de l'espèce humaine,* p. 160).

(6) *Genes.*, IV, 20-22.

sante des Qaïnites. Tout ce morceau est empreint d'une couleur extraordinairement antique, qui nous reporte sous les tentes des Patriarches, et à laquelle il est impossible de méconnaitre que le rédacteur éloliiste a mis en œuvre des traditions qui avaient une forme arrêtée de temps immémorial chez les Benê Yisrâêl.

La géographie des chapitres III-IV de la *Genèse* peut donc ainsi se résumer. A l'orient direct du Gan-'Êden, se trouve un pays cultivable et fertile, encore en vue des montagnes sur lesquelles est le jardin de délices et où Yahveh se plaît à résider; c'est la *adâmâh* qu'habitent les Schêthites. Puis par delà s'étend une terre d'exil, plus inféconde, participant de la nature du désert, mais où cependant on peut encore bâtir des villes, centres de commerce et d'industrie, et où des gisements miniers permettent la naissance de la métallurgie. De même que le Pamir est dans tout l'ancien monde le lieu qui convient le mieux à la donnée d'un plateau fertile d'où quatre grands fleuves prennent leur source vers les quatre points cardinaux; de même le pays situé immédiatement à l'est de ce plateau, le Turkestan chinois, correspond mieux qu'aucun autre aux données géographiques que nous venons de relever dans la tradition de la *Genèse*. Nous y avons d'abord la féconde contrée de Kaschgar et de Yarkand, si éminemment propre à l'agriculture, arrosée par les rivières dont la réunion forme le Tarîm, puis au-delà, plus à l'est, vient une terre plus âpre; on commence à rencontrer des dé-

serts de sable, encore entrecoupés de terrains cultivables, jusqu'à ce qu'on arrive au grand désert de Gobi. C'est cette seconde région dans laquelle je reconnais, d'accord avec Bunsen (1) et Obry (2), la *ereç nôd* de *Genes.*, IV, 16 (3), et mon point de vue s'accorde ici dans sa donnée générale avec celui de Knobel (4).

Les lieux où nous plaçons ainsi la *adâmâh* antédiluvienne correspondent exactement avec ceux où Ptolémée (5) mentionne l'existence des Ὀττοροκόρραι et de la ville d'Ottorocorra, Ottorogarras chez Orose (6) et Opurocarra (faute pour Oturocarra) chez Ammien Marcellin (7). C'est donc le pays où fut localisé le plus habituellement par les Indiens, et cela dès le temps de la composition des Brâhmanas (8), la tradition semi-paradisiaque de l'Outtara-Kourou (9), dans lequel les premiers hommes coulaient des vies dont la prodigieuse longueur (10) rappelle celle des exis-

(1) *Outlines of the philosophy of universal history,* t. II, p. 121.
(2) *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 160.
(3) C'est ce que j'ai déjà fait dans mon *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 314.
(4) *Die Genesis,* p. 61 et 63.
(5) VI, 16, 2, 5 et 8; VIII, 24, 7.
(6) Cap. 1.
(7) XXIII, 6, 65.
(8) Déjà, dans l'*Aitarêya Brâhmana* du *Rig-Vêda* (VIII, 3; voy. Colebrooke, *Essays,* t. I, p. 38 et 43; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 654), il est question de l'Outtara-Kourou et du voisin Outtara-Madra comme de deux pays du nord, situés par delà l'Himavat ou Himâlaya, et où habitent les dieux.
(9) Lassen, *Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.*, t. II, p. 62 et suiv.; *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 511 et 846; t. II, p. 652 et suiv.
(10) Mille ans suivant Mégasthène (*ap.* C. Müller, *Fragm. historic.*

tences des patriarches antédiluviens dans le chapitre v de la *Genèse* et des existences des rois antédiluviens dans les récits de la Chaldée (1). L'Outtara-Kourou de la Sérique, occupé de bonne heure par la race aryenne, qui n'en constitua cependant pas la première population, était le berceau auquel certaines tribus des Aryo-Indiens, comme les Kourous de Hâstinapoura (2), rattachaient leur origine. C'est à ce pays que se rapportait le mythe du Manthanam, développé dans le *Mahâbhârata* (3), mythe qui paraît conserver le lointain écho d'un cataclysme produit par une convulsion des forces volcaniques dont l'action est empreinte dans le sol de toutes ces contrées (4), cataclysme qui aura fait sentir son action à l'humanité primitive et dont la

graec., t. II, p. 424), dix mille ans suivant les documents sanscrits (Lassen, *Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, t. II, p. 67; *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 653).

(1) Ctésias, prenant, comme cela lui arrive très-habituellement, les légendes mythiques pour des réalités contemporaines, place dans la même contrée ses Macrobes indiens (*Indic.*, § 31, p. 257, ed. Bæhr), que Pline (*Hist. nat.*, vii, 2) appelle d'après lui *Pandore.* Ce dernier nom est évidemment apparenté au sanscrit *pâṇḍu*, « blanc » (Schwanbek, *Megasthen. Indic.*, p. 71; Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. II, p. 653). Ceci rappelle les *Seres rutilis comis et caeruleis oculis* (Plin., *Hist. nat.*, v, 24; cf. Hiouen-Tsang, trad. Stan. Julien, t. I, p. 396). Ctésias aura désigné, par l'épithète caractéristique que lui donnaient les Indiens, le peuple qui habitait de son temps l'Outtara-Kourou, et il lui aura appliqué les légendes que l'on racontait sur les habitants du même pays aux âges mythiques.

(2) Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 654.

(3) Voy. plus haut, t. I, p. 483 et suiv.

(4) Voy. le livre de Cunningham, *Ladak, physical, statistical and historical*, Londres, 1854; voy. aussi Ritter, *Erdkunde Asiens,* t. I, p. 158-160.

mythologie lie le souvenir à l'idée d'un renouvellement du monde terrestre et divin (1).

Dans la partie orientale de la région dont nous parlons, sur les bords de celui des affluents du Tarîm qui est situé le plus à l'est et affleurant presque la lisière des premiers déserts de sable, c'est-à-dire précisément dans les conditions de nature et dans la position géographique que nous considérons comme celles de la terre de Nôd, s'élève la ville qui portait antiquement les noms sanscrits d'Alakâ ou de Kousthana, « la mamelle de la terre (2) » et que l'on désigne aujourd'hui par celui de Khotân. Les traditions de cette cité, enregistrées dans des chroniques indigènes qui ont été connues des historiens chinois, remontaient plus haut que celles de beaucoup d'autres villes de l'Asie centrale ; elles en faisaient comme l'aînée de toutes les cités humaines. Abel Rémusat, qui avait bien compris toute l'importance de ce que racontent les Chinois de cette ville et de ses souvenirs, y a consacré un travail spécial (3) qu'il est bon de relire, et que Stanislas Julien a rectifié et complété sur un certain nombre de détails dans ses travaux sur Hiouen-Tsang. Le baron d'Eckstein a fait

(1) Voy. d'Eckstein, *Journal asiatique*, 5e série, t. VI, p. 297-318.

(2) Voy. dans Abel Rémusat, *Histoire de Khotan*, p. 37-40, la légende que l'on racontait pour expliquer ce nom. La qualification de « nombril de la terre, » que Hiouen-Tsang donne à Khotân (Trad. Stan. Julien, t. I, p. 381-385), est évidemment une autre expression de la même idée.

(3) *Histoire de la ville de Khotan, tirée des annales de la Chine et traduite du chinois*, Paris, 1820.

ressortir ce qu'ont de précieux pour l'histoire primitive les renseignements qui y sont contenus (1) ; il a montré dans Kousthana ou Khotân le centre d'un commerce métallurgique qui doit être regardé comme un des plus antiques du monde, et il ne serait pas éloigné de rapporter à cette ville le recit de la *Genèse* sur la 'Hanôch qaïnite, qui a donné lieu à autant de conjectures qu'il y a de systèmes sur la situation du Paradis terrestre (2). C'est aussi la conjecture que j'ai énoncée dans mon commentaire de Bérose (3), et elle a été accueillie avec considération par la science allemande (4).

Ce qui me frappe surtout dans ces traditions de

(1) Dans les §§ 5 et 17 de sa dissertation *De quelques légendes brahmaniques qui se rapportent au berceau de l'espèce humaine*, insérés au *Journal asiatique* d'octobre-novembre et décembre 1855.

(2) Voy. l'indication de toutes ces conjectures dans Rosenmüller, *Handb. d. bibl. Alterthumsk.*, t. I, 1, p. 218 et suiv.; Winer, *Realwœrterb.*, t. I, p. 478.

Pour Huet, 'Hanôch est Anuchtha, dans la Susiane (Ptol., VI, 3, 5); pour Hasse et Ewald (*Jahrb.*, t. VI, p. 1), c'est le pays des Hénioques du Caucase (Strab., XI, p. 492 et 496; Ptol., V, 9, 25; Plin., *Hist. nat.*, V, 4; Pomp. Mel., I, 19; Vell. Paterc., II, 40; Ammian. Marcell., XXII, 15; Solin., 15). Von Bohlen (*Die Genesis*, sur IV, 17) en fait la ville de Qanodj, dans l'Hindoustan, conjecture à laquelle souscrit M. Renan (*Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 453), mais que ruine la forme antique et bien autrement développée du nom sanscrit de cette ville, Kanyâkoubdja. Enfin Obry (*Du berceau de l'espèce humaine*, p. 160) voit 'Hanôch dans la ville de Ghinnak, située par 37° de latitude N. et 80° de longitude O., à la lisière du désert de Gobi. Pour ma part, je crois qu'il faut moins s'attacher à ces assonnances plus ou moins exactes, et si souvent trompeuses, qu'à certaines données de traditions anciennes.

(3) P. 315.

(4) Dillmann, *Die Genesis*, p. 113.

Khotân et sur Khotân, c'est que cette ville y est le siége, la capitale et par excellence le séjour d'un dieu certainement anté-aryen d'origine, bien qu'ayant trouvé sa place dans le système de la mythologie brâhmanique, Kouvêra ou Paulastya, le dieu des richesses métalliques du monde souterrain, surnommé aussi Piçâtchakin (d'où les écrivains chinois font Pi-scha-men), correspondant au Khchathra-vairya des livres mazdéens (1), dont les musulmans ont fait un saint à Yerm, dans le Badakchan (2). Kouvêra, appelé encore Vaiçrâvana, est le dieu spécial et le roi de la race jaune des Vaïçyas, devenue la caste marchande de l'Inde brâhmanique, avec le nom de laquelle celui des Issédons (Ἰσσηδόνες de Fισσηδόνες) de la Sérique et de la Scythie au-delà de l'Imaüs est probablement apparenté (3). Il est en même temps le dieu des richesses que le sol donne à l'agriculteur qui sait le travailler. La ville extrêmement ancienne, où la tradition de l'Inde est unanime à placer sa capitale et sa résidence mythique (4), offre ainsi une frappante ressemblance avec le caractère que l'ensemble des récits primitifs de la *Genèse* prête forcément à la lé-

(1) *Vendidâd,* xx, 12; *Vispered,* xxiii, 1; *Yaçna,* i, 5; xvii, 15; xxix, 10; xxx, 8; lvi, 10, 4; lxvii, 65; lxix, 8; *Yescht* i, 37; ii, 2 et 7; *Sîroza,* 4. Voy. Spiegel, *Avesta,* t. II, p. liv; t. III, p. x; C. de Harlez, *Avesta,* 2e édit., p. xciii.

Une fois, dans le *Vendidâd* (ix, 21), le nom de cet Ameschaçpenta est pris pour la désignation du métal.

(2) Wood, *Journey to the sources of the river Oxus,* p. 250-261.

(3) D'Eckstein, *Journal asiatique,* 5e série, t. VI, p. 510 et 516.

(4) Sur l'identité d'Alakâ et de Khotân, voy. Hiouen-Tsang, trad. St. Julien, t. I, p. 279.

gendaire capitale des Qaïnites, descendants de l'agriculteur par excellence, *'ôbêd adâmâh* (1), et parmi lesquels naît le premier « forgeron de tout instrument de cuivre et de fer, » *loṭêsch kâl-'horêsch ne'hscheth ubarzel* (2).

Quoi qu'il en soit, du reste, de ces dernières conjectures, que l'on ne peut naturellement présenter que sous une forme dubitative, la longue étude à laquelle nous venons de nous livrer nous a permis, je crois, d'établir quelques faits positifs ou plutôt de confirmer ceux que d'autres savants, plus autorisés, avaient déjà établis avant nous. Et ces faits ont une réelle importance pour faire apprécier, au point de vue de la critique impartiale et dégagée de toute préoccupation théologique, affirmative ou négative, la valeur et le caractère des récits bibliques sur les origines.

La description du 'Êden, au chapitre II de la *Genèse,* est certainement *légendaire,* mais elle n'est pas *mythique,* en ce sens qu'elle conserve le souvenir encore précis d'un lieu réel, que l'on peut déterminer géographiquement.

Elle n'est pas une simple reproduction, une sorte d'édition, expurgée dans l'esprit du monothéisme, de la tradition sacrée de Babylone et de la Chaldée. Elle y est apparentée, mais elle n'en procède pas; c'est un rameau parallèle de la tradition primitive, qui cons-

(1) *Genes.*, IV, 2.
(2) *Genes.*, IV, 22.

tituait chez les Téra'hites un récit propre et national. Cette description, sauf un détail, l'emprunt de deux noms de fleuves, demeure indépendante de la localisation du jardin édénique dans la Chaldée. Elle demeure bien plus fidèle au souvenir originaire de la montagne paradisiaque, tel que nous le trouvons également chez les Aryas de l'Inde et de l'Irân. Aussi, dans les récits religieux de la Chaldée, c'est bien plus avec ceux qui ont trait à la montagne divine du nord-est qu'avec ceux qui se rapportaient au Gan-Dounyasch de la Babylonie, que cette description du Gan-'Êden a des points de contact géographiques et topographiques.

CHAPITRE X

LE PÈRE DE LA NOUVELLE HUMANITÉ ET SES FILS

Nous avons déjà fait remarquer, dans notre VIIIe chapitre (1), que les narrations chaldéennes, telles que nous les connaissons par les fragments de Bérose et par le texte original du fragment de la grande épopée d'Ourouk, relatif au déluge, déchiffré sur les tablettes cunéiformes du Musée Britannique, réunissaient, sur le personnage du juste sauvé du déluge, ce que la Bible raconte de Nô'âh et de 'Hanôch, les deux personnages auxquels le saint livre applique également pour qualification caractéristique qu'ils ont « marché avec Dieu (2). » Après être sorti de son vaisseau et avoir offert le sacrifice de la nouvelle alliance, 'Hasis-Adra est enlevé « pour vivre comme les dieux » et transporté « dans un lieu retiré, » où il jouit du privilége de l'immortalité ; de même, après 365 ans de vie, où il marcha avec Dieu, 'Hanôch ne fut plus, car Dieu l'avait pris (3). »

(1) T. I, p. 418.
(2) Pour 'Hanôch, *Genes.*, v, 23 et 24; pour Nôa'h, *Genes.*, vi, 9.
(3) *Genes.*, v, 24.

Le rénovateur de l'humanité après le cataclysme tient une place considérable dans les souvenirs traditionnels de la race aryenne (1), et le plus souvent il s'y confond avec le premier père du genre humain. La distinction des auteurs des deux humanités successives n'y apparaît un peu nettement que dans la formation du nom du Deucalion des Grecs, qui, étymologiquement, paraît avoir signifié « le second excellent. » Il se décompose, en effet, tout naturellement en δευ, qui est le radical δεύ-τερος, « deuxième » (sanscrit *dva, dvi,* grec δύο), et καλίων, comparatif de καλός (2). Dans le récit indien du déluge (3), le héros sauvé par la protection du poisson divin est Manou, dont le nom a été d'abord un terme désignant « l'homme » en général (4), en tant que « l'être intelligent, pensant (5), » avant de devenir l'appellation

(1) Il faut sur ce sujet consulter avant tout Pictet, *Les origines indo-européennes,* 1re édit., t. II, p. 621 et suiv. C'est le savant genevois que nous avons ici principalement pris pour guide.

(2) Cette étymologie s'éloigne peu de celle de Pictet (ouvr. cit., t. II, p. 630), qui interprète δευ comme nous, tandis que pour lui καλίων rappelle le sanscrit *kalyâṇa*, « excellent, heureux, » et comme substantif « bonheur, salut, bénédiction. » Elle nous paraît bien plus naturelle et plus vraisemblable que celles de Vœlcker (*Mythologie des Japetischen Geschlechtes,* p. 343), qui décompose le nom en δευκ-αλίων et le tire de δεύειν et de ἅλς, en rattachant par conséquent le sens à l'inondation de la mer du déluge, et de Schœmann (*De Pandora,* p. 26), qui y donne pour radical δευκ, rapproché du latin *dux* et retrouvé dans Πολυ-δεύκ-ης.

(3) Voy. plus haut, t. I, p. 421 et suiv.

(4) Comme l'hébreu *âdâm.*

(5) Pictet, ouvr. cit., t. II, p. 545.

Le sanscrit *manu* se rattache à la racine *man,* « penser, » qui donne aussi le sanscrit *manas,* « esprit, intelligence, » grec μένος, latin

spéciale d'un personnage mythique. Ce Manou s'est modifié et multiplié plus tard sous diverses formes dans la mythologie indienne. Déjà le *Rig-Vêda* en distingue plusieurs (1), et par la suite on en a compté jusqu'à sept, dont chacun préside à un *manvantara* ou période de renouvellement du monde et de l'humanité (2). Le principal et le seul dont nous ayons à nous occuper ici est le Manou surnommé Vâivasvata, parce qu'on en fait le fils de Vivasvat, c'est-à-dire du Soleil (3), et le frère de Yama, le dieu des morts, qualifié aussi de Vâivasvata. Les *Vêdas,* les épopées et les *Pourânas* lui donnent également ce surnom. Le *Rig-Vêda* parle plusieurs fois de ce Manou comme du

mens. En vertu du sens particulièrement relevé que lui donne cette étymologie, *manu,* comme substantif générique, s'appliquait spécialement à l'homme de race aryenne, tandis que le reste des humains, considérés comme inférieurs, étaient appelés simplement *anavas,* « les vivants ; » c'est ce qu'on observe déjà dans les Vêdas ; voy. les exemples recueillis à ces deux mots par Bœthlingk et Roth, dans le Dictionnaire sanscrit de l'Académie de Saint-Pétersbourg.

Un nom de l'homme correspondant à *manu* n'a pas été retrouvé jusqu'ici dans le zend, qui cependant conserve la racine *man* et plusieurs de ses dérivés. Il fait aussi défaut dans le persan. Mais le kurde nous offre le mot *mano* et l'ossète digorien *moyne.*

Le mot correspondant manque aussi dans les langues classiques ; mais il se retrouve sans aucun doute possible dans le gothique *man, manna,* commun à tous les idiomes germaniques, dont l'anglo-saxon *mennisc,* ancien allemand *mennisco,* allemand moderne *mensch,* sont des formes dérivées.

Quant aux langues celtiques, elles offrent ici à rapprocher le cymrique *mynw,* « personne, individu. »

(1) Max Müller, *Sanskrit litterature,* p. 531.

(2) *Vishnu-Purana,* ed. Wilson, p. 259 et suiv.

(3) Voy. ce que nous avons dit plus haut (t. I, p. 39) de la croyance

père des hommes, qui sont appelés *Manôr apatya,* « la descendance de Manou (1), » et lui-même y reçoit le titre de père par excellence, *Manuschpitar.* Il a donné aux humains la prospérité et le salut, *çam*

égyptienne qui faisait émaner les premiers humains de l'œil du dieu Râ 'Hâr-em-akhouti, c'est-à-dire du soleil.

Il était tout naturel d'attribuer une origine divine au premier père de l'humanité, né du ciel et nom de l'homme. Cette notion s'est ensuite appliquée chez quelques peuples au père de la seconde humanité, au juste sauvé du cataclysme. Nous la trouvons dans les noms mêmes du couple diluvien des traditions cymriques, Dwyfan et Dwyfach (voy. t. I, p. 442). Ils se rattachent, en effet, à *dwyf,* « dieu, » *dwyafawl,* « divin; » et le féminin *dwyfach* est formé, comme *gwrach,* « vieille femme, » de *gwr,* « homme. »

Quand au nom du géant Bergelmir, également sauvé du cataclysme dans la tradition scandinave (voy. t. I, p. 443), l'étymologie en est singulièrement obscure. « Il faudrait bien se garder, dit Pictet (*Origines indo-européennes,* 1re édit., t. II, p. 630), d'y chercher une allusion à la montagne (*berg*) du déluge ; car *Ber-gelmir* est formé comme *Thrud-gelmir* son père, *Avr-gelmir* son aïeul ; et *gelmir* paraît être une inversion de *gémlir,* « homme très-vieux. » Cf. Mone, *Geschichte des Heidenthums,* t. I, p. 316.

(1) C'est ce qu'impliquent les termes génériques sanscrits, pour dire « homme, » *manuschya, mânuscha, mânava,* proprement « descendant de Manou, » et *manudja, mânubhû,* « né ou provenu de Manou. »

Eugène Burnouf (*Commentaire sur le Yaçna,* p. 60) et Lassen (*Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 502) avaient rapproché de *manuschya* le nom du premier homme dans une des variantes de la tradition iranienne (voy. plus haut, t. I, p. 52), *Maschya.* Mais ce nom signifie plutôt « mortel, » d'après sa comparaison avec le zend *amescha,* « immortel » (Pictet, ouvr. cit., t. II, p. 545). Cf. le deer (du Kaboulistan) *misch,* et le kaschgarien *moaschî,* « homme. » L'appellation de l'homme primordial et type, dans la forme plus générale et plus universellement adoptée de la tradition de l'Irân (plus haut, t. I, p. 53), Gayômaretan ou Gayômard, signifie aussi « vie mortelle » (voy. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 510).

En revanche, l'ancien slave *manyi,* polonais *manz,* russe *muyu,* parait bien se rattacher au type du sanscrit *manudja.*

yôs (1), et il leur a indiqué les remèdes bienfaisants (2). Le premier il a sacrifié aux dieux, et son sacrifice est devenu le prototype de tous ceux des générations postérieures (3), comme le sacrifice de Nôa'h dans la *Genèse* et celui de 'Hasis-Adra dans la tradition chaldéenne.

On a souvent signalé les remarquables coïncidences de cette tradition indienne avec celle des anciens Germains, qui, au témoignage de Tacite (4), se disaient issus de Mannus, fils de Tuisco ou Tuisto, dieu né de la terre. D'anciens chants, *carmina antiqua,* célébraient ce héros, nous dit l'historien romain, qui malheureusement n'en rapporte rien de plus. M. A. Kuhn (5) a savamment établi la parenté philologique de la forme *Mannus* avec le sanscrit *Manu* ou *Manus,* qui doit dériver d'un thème plus ancien *Manvâs.* Un poème allemand du Moyen-Âge, cité par Jacob Grimm (6), donne à ce nom la forme *Mennor,* avec substition de *r* à *s :*

Mennor der êrste was genant
Dem diutische rede Got tet bekant.

(1) Sur cette expression sacramentelle et le sens du terme obscur *yôs,* correspondant au zend *yaos* et apparenté au latin *jus,* voy. Rosen, *Rigveda,* t. I, p. 114; A. Regnier, *Études sur l'idiome des Vêdas,* p. 61; Roth, *Nirukta,* p. 48; A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung,* t. IV, p. 374; L. Meyer, même recueil, t. V, p. 370; Pictet, *Origines indo-européennes,* 1re édit., t. II, p. 430.

(2) Muir, *Sanskrit texts,* t. II, p. 328.

(3) A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.,* t. IV, p. 101.

(4) *German.,* 2.

(5) *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.,* t. IV, p. 94.

(6) *Deutsche Mythologie,* p. 205.

« Mennor, ainsi s'appelait le premier auquel Dieu fit connaître la langue théotisque. »

Pictet (1) pense retrouver la trace du même nom et de la même signification primitive qui y aurait été attachée chez les peuples celtiques. « Les Triades cymriques, dit-il, font mention d'un personnage appelé Menw ou Menyw Hen, c'est-à-dire « le vieux, » comme d'un des « premiers nés » de l'île de Prydain (2). Il est nommé, dans cette Triade, avec Tydain *tad awen,* le père de la muse, auquel une autre Triade (n° 57) attribue l'institution du bardisme. Un second Menw, fils de Teirgwaedd, figure dans la Triade 90 comme un célèbre magicien. Nous ne savons d'ailleurs rien de plus de ces personnages énigmatiques ; mais nous voyons, en tous cas, que les Cymris désignaient sous le nom de Menw, dont le sens, en cymrique, équivaut à celui du Manou indien, un des premiers ancêtres de leur race. »

Nous sommes à la fois sur un terrain plus solide et en présence de données dont l'antiquité est bien mieux établie avec les légendes grecques, d'origine crétoise, relatives à Minos. Dès que l'on a commencé à avoir quelque connaissance de la mythologie indienne, le rapprochement entre Minos et Manou s'est présenté à l'esprit et a séduit bon nombre d'érudits. Restait à le justifier philologiquement ; c'est ce que M. Adalbert Kuhn a fait (3), d'une manière un peu

(1) *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. II, p. 625.
(2) *Myvyrian archaiology of Wales*. t. II, p. 71, n° 93.
(3) *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. IV, p. 93; *Beitræge*, t. I, p. 369.

subtile peut-être et qui n'a pas satisfait complètement Pott (1), mais qui cependant paraît tout à fait acceptable (2). Minos n'est pas, cependant, représenté dans les traditions helléniques comme le premier homme ni comme le juste sauvé du déluge, mais comme un roi fabuleux des anciens âges, qui régnait sur l'île de Crète et qui le premier donna de sages lois aux Hellènes (3). A ces divers égards, et sauf la localisation

(1) *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. V, p. 264.

(2) Pictet, *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. II, p. 624.

Où il nous est impossible de suivre M. Adalbert Kuhn, c'est quand il voit une autre variante du nom et du personnage de Manou dans Minyas, le père et le premier roi des Minyens de la Thessalie et de la Béotie, étroitement liés au cycle des légendes des Argonautes. L'existence historique d'un peuple de Minyens parmi les plus anciennes tribus de la Grèce du Nord, rattachées à la souche éolique, et de sa prépondérance politique à une date très-haute dans la région thessalo-béotienne, sont des faits d'un caractère tout à fait positif et qu'on ne saurait reléguer dans la catégorie des simples mythes: voy. Buttmann, *Ueber die Minyæ,* dans son *Mythologus,* t. II, p. 195 et suiv.; Ottfr. Müller, *Orchomenos und die Minyer,* Breslau, 1820; Forchhammer, *Hellenika,* t. I, p. 329 et suiv.; Gerhard, *Ueber die griechischen Volksstæmme*, note 25; E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. Bouché-Leclercq, t. I, p. 99-101. Minyas est le héros éponyme de ce peuple, d'après le nom duquel on a formé sa propre appellation. Il n'y a donc pas à le rattacher à des traditions antérieures et d'un caractère plus général, à chercher dans son nom une variante de celui que les anciens Aryas attribuaient au premier homme.

(3) Sur Minos et les diverses fables héroïques qui le concernent, voy. *Iliad.*, N, v. 450; Ξ, v. 322; *Odyss.*, Λ, v. 322 et 568; Τ, v. 178; Hesiod., *Theogon.*, v. 948; Apollodor., III, 1, 2 et suiv.; Pausan., I, 27, 9; II, 34, 7; Thucyd., I, 4; Strab., X, p. 476; Diod. Sic., IV, 60 et suiv.; Jacobi, *Handwœrterb. der Mythol.*, à ce nom ; Hœck, *Kreta,* t. I, p. 245 et suiv.; t. II, p. 45 et suiv., 181 et suiv.; K. Fr. Hermann, *Staatsalterth.*, § 9, 8; J. F. Lauer, *System der Mythologie,* p. 193 et suiv.; Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. II, p. 119 et suiv., 293 et suiv.; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 722-724.

postérieure de sa légende, Minos rappelle certainement le Manou roi et législateur (1). Toutefois, il n'y aurait pas assez pour justifier un rapprochement formel, si Minos, comme juge des morts, ne touchait pas par d'autres points aux traditions indo-iraniennes. Chez les Indiens, c'est Yâma qui règne sur les morts, tandis que son corrélatif iranien Yima, fils de Vivanghvat, est comme Manou le premier roi législateur, l'ordonnateur de la société humaine. Les rôles se sont ainsi intervertis de plusieurs manières entre les deux frères, Manou et Yâma, ce qui s'explique par leur identité primitive, si bien établie par M. Roth (2). Tous deux représentent le premier homme, car il est dit de Yâma que le premier il a passé par la mort pour entrer dans le royaume des Mânes (3). Minos aussi ne devient juge aux enfers qu'après sa mort, et il partage cet office avec son frère Rhadamanthe (4), dont le nom signifie « celui qui brandit la verge (5), » épithète caractéristique du rôle de juge, que la poésie indienne donne à Yâma. Il réunit ainsi dans sa per-

(1) Sur les analogies entre Minos et Manou, voy. aussi Windischmann, *Ursagen der arischen Vœlker*, p. 11.

(2) *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. IV, p. 430. Voy. aussi Lassen, *Ind. Alterthumsk.*, t. I, p. 519; et surtout Eug. Burnouf, *Bhâgavata Pourâna*, t. III, introd., p. LXV.

(3) Roth, *l. cit.*; A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers.*, p. 20.

(4) Sur ce personnage, voy. *Iliad.*, Ξ, v. 322; *Odyss.*, Δ, v. 564; H, v. 323; Pindar., *Olymp.*, II, v. 75; Apollodor., II, 4, 11; III, 1, 1; Ephor., *ap.* Strab., X, p. 476; Jacobi, *Handwœrt.*, à ce nom; Preller, *Zeitung f. Alterth.*, 1838, n[os] 133 et suiv.; *Griech. Mythol.*, 2[e] édit., t. II, p. 129 et suiv.; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 721.

(5) A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. IV, p. 123.

sonne les traits propres à ce dernier, et ceux du Manou de l'Inde et du Yima de l'Irân, rois et législateurs. En même temps la transformation, que nous venons de saisir sur le fait, du premier homme qui a passé par la mort en un dieu qui règne sur le royaume des ombres (1) nous explique comment les Gaulois, au rapport de César (2), prétendaient tirer leur origine d'un dieu funèbre, que le Romain a traduit par *Dis Pater* ou Pluton (3).

Dans l'étude qu'il a consacrée au rapprochement entre Manou et Minos, M. Adalbert Kuhn signale encore une analogie remarquable dans un trait caractéristique des légendes relatives aux deux personnages, et une analogie qui tient à une idée bien foncièrement aryenne. C'est par le sacrifice que Manou obtient la nombreuse descendance sur laquelle il règne (4), et c'est aussi par le sacrifice que Minos arrive au pouvoir royal. Le savant allemand trouve même un dernier

(1) Sur l'apothéose par la mort des Pitris ou ancêtres primitifs, voy. A. Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, t. II, p. 395.

(2) *Bell. gall.*, VI, 18.

(3) Voy. Pictet, *Origines indo-européennes*, t. II, p. 624.

(4) Ici nous devons écarter, à la suite de M. A. Kuhn (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. V, p. 90) et de Pictet (*Orig. indo-européennes*, 1re édit., t. II, p. 629), un rapprochement que Windischmann, dans son mémoire intitulé *Ursagen der arischen Vœlker*, avait cru pouvoir établir entre les récits indiens relatifs à Manou et ceux de la Bible sur Nôa'h. Dans les conceptions du mysticisme sacerdotal et liturgique du brâhmanisme, c'est par le sacrifice que Manou obtient, après le déluge, sa fille Idâ, Ilâ ou Irâ, dont on fait dans cette donnée la prière et la bénédiction. Windischmann y voyait la bénédiction que Nôa'h demande à Dieu pour la terre, et qu'il obtient aussi par le sacrifice (*Genes.*, VIII, 20-22 ; IX, 1-11). Et comme Dieu, en signe de grâce, met son arc-en-ciel dans la nue (*Genes.*, IX, 12-17), Win-

parallélisme dans ce fait que si Minos a le Minotaure, auquel on livre pour les dévorer les enfants d'un peuple ennemi, la poésie indienne attribue à Manou un taureau merveilleux dont la voix faisait périr les Asouras et les Rakchasas, c'est-à-dire les races barbares ennemies des Aryas (1). Et il va jusqu'à penser retrouver ce taureau dans quelques traditions germaniques qui se rattachent au forgeron Vœlund ou Wieland, lequel à son tour correspondrait au Daidalos grec (2). Mais quelque ingénieux que soient ces derniers rapprochements, il nous est impossible de les accepter, car ils laissent de côté une partie essentielle des mythes auxquels ils se rapportent. Ils ne tiennent, d'ailleurs, pas compte de la part très-grande et incontestable d'éléments phéniciens que contient la mythologie crétoise (3). Pourtant, si le nom de Minos paraît

Jischmann rapprochait Irâ de l'Iris grecque, la messagère des dieux, en qui se personnifie l'arc-en-ciel. Mais cette assimilation est philologiquement inadmissible, car le nom Ἶρις (dont le premier ι est long, ce qui serait déjà une objection) était originairement Ϝῖρις, avec un *digamma* initial. En outre, ce n'est que par une transformation toute artificielle, et s'écartant de sa conception première, qu'Ilâ ou Irâ est devenue une personnification de la prière et de la bénédiction; nous avons vu plus haut, en nous appuyant sur l'autorité d'Eugène Burnouf, qu'elle était originairement identique à la terre.

(1) M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 507) attribue aussi une origine aryenne aux fables du Minotaure et du taureau sorti de la mer pour le sacrifice de Minos, mais en y assignant une tout autre signification. Le taureau est pour lui un symbole du caractère lunaire qu'il attribue à Minos, en le comparant au dieu Mên de l'Asie-Mineure.

(2) *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. IV, p. 91, 95 et suiv.

(3) Sur ce caractère mixte de la mythologie crétoise, voy. Bœtti-

bien être d'origine aryenne, et si sa parenté avec celui de Manou est à tout le moins très-probable, ses légendes sont de celles qui le plus manifestement se présentent à nous pénétrées d'influences étrangères et kenânéennes (1). En particulier, tout ce qui touche au Minotaure (2) est à rapporter à cette source. Qu'il ne soit pas autre chose que le Ba'al-Moloch de la Phénicie, dieu essentiellement tauromorphe (3), en même temps que dévorateur de victimes humaines, c'est un point que l'on peut considérer comme définitivement acquis à la science (4). Le mythe du Minotaure est complet en lui-même et originairement indépendant de l'histoire de Minos ; il en forme un épisode distinct, qui n'a été greffé que postérieurement et artificiellement sur cette histoire. Et l'on est même en droit de penser que le lien du mythe du taureau divin Astérion, personnification terrible de la puissance ignée du soleil qui ne peut être apaisée que par des immolations de jeunes gens, avec le roi Minos, n'a été établi que pour expliquer son nom de Μινώ-ταυρος,

ger, *Ideen z. Kunstmythol.*, t. I, p. 132 et suiv.; Hœck, *Kreta*, t. I, p. 68 et suiv.; Stephani, *Theseus und Minotauros*, p. 19 et suiv.; Mercklin, *Die Talossage,* note 32; Preller, *Griech. Mythol.*, 1re édit., t. II, p. 78; Gerhard, *Ueber die griechischen Volksstœmme*, note 58; *Griech. Mythol.*, § 75, 2-5, et 725.

(1) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 64.

(2) Sur le mythe du Minotaure: Apollodor., III, 1, 4, et 15, 8; Pausan., I, 24, 2; 27, 9; III, 18, 7; Schol., *ad. Odyss.,* Λ, v. 320; Jacobi, *Handwœrterb.*, à ce mot; Stephani, *Der Kampf zwischen Theseus und Minotauros,* Leipzig, 1842; Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. II, p. 123 et suiv., 293 et suiv.

(3) Movers, *Die Phœnizier,* t. I, p. 371 et suiv.

Movers, t. I, p. 379 et suiv.

dont le premier élément était peut-être primitivement, et en réalité, importé de la Palestine et apparenté (1) à celui du taureau sacré que les Grecs appellent Mnévis (2), et en qui se personnifiait le dieu Râ dans le culte d'Héliopolis d'Égypte (3). Car on sait que cette cité, appelée des Phéniciens *Ôn Miçraîm,* était une de celles de la Basse-Égypte dont la religion tenait de plus près aux cultes phénico-palestiniens, et qu'elle se reproduisait, par suite d'une importation que les anciens signalent, dans l'Héliopolis de la Cœlésyrie, appelée également *Ôn* (4).

(1) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 64.

(2) Diod. Sic., I, 21; Ammian. Marcell., XXII, 14.

(3) Voy. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, art. *Mnévis;* Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians*, édit. de Birch, t. III, p. 306 et suiv.

Le nom du taureau noir d'Héliopolis est *ur-mer* dans les textes hiéroglyphiques. En l'appelant Mnévis, les Grecs semblent avoir pris pour son nom propre le mot *men*, *mena,* « bétail, animal de bétail, » qui correspondrait fort bien à la première partie de Μινώ-ταυρος. Celui-ci serait ainsi un composé pléonastique offrant à la fois l'ancienne appellation du dieu-taureau et son interprétation hellénique.

(4) L'auteur du traité « Sur la déesse syrienne » (5) et Macrobe (*Saturn.*, I, 23, 10) enregistrent la tradition d'après laquelle Héliopolis de Cœlésyrie était une colonie religieuse d'Héliopolis d'Égypte. Ceci rend très-probable qu'elles avaient le même nom. D'un autre côté, l'expression de *Ôn Miçraîm* par laquelle les Phéniciens désignaient Héliopolis d'Égypte (Renan, *Sur un graffito d'Abydos*, dans les *Actes du IVe Congrès International des Orientalistes, tenu à Florence*) prouve que dans leur pays il y avait une autre ville de *Ôn*. En même temps la Chronique Pascale (p. 303, édit. de Paris; p. 561, édit. de Bonn) appelle le dieu d'Héliopolis de Cœlésyrie Βαλάνιος, ce qui suppose une forme sémitique *Ba'al-Ân* ou *Ba'al-Ôn* (Hogg, *Transact. of the R. Soc. of Literature*, 2e série, t. VIII, p. 292 et suiv.; Renan, *Mission de Phénicie*, p. 320). Robinson (*Later biblical researches in Palæstina*, p. 519 et suiv.; cf. Hogg, mém. cit., p. 267;

La tradition sacrée de l'Irân, des noms donnés par les antiques Aryas au premier homme, n'a pas retenu celui de Manou. Elle y substitue celui de Yima, identique au Yâma indien. Nous avons déjà parlé plusieurs fois de Yima dans les chapitres précédents. Comme on l'a remarqué bien avant nous (1), il réunit en lui les traits que la Bible sépare en les attribuant à Âdâm et à Nô'ah, les pères des deux humanités antédiluvienne et postdiluvienne. Originairement c'était le premier homme (2) ; mais un peu plus tard, quand une conception systématique fait porter de sept à dix le nombre des Paradhâtas, il est transporté à la troisième génération après Gayômaretan, l'homme type (3), de même que dans la *Genèse* (4), pour obtenir dix géné-

Renan, *Mission de Phénicie*, p. 320) a depuis longtemps montré que dans *Amos*, I, 5, la leçon *biq'ath-Âven* est le résultat d'une sorte de jeu de mots des Massorètes, qui ont voulu faire allusion au culte idolâtrique important dont la localité ainsi désignée était le siége, mais que la véritable leçon originaire était *biq'ath-Ôn*, et qu'il faut traduire les deux versets 4 et 5 de ce chapitre du prophète de la façon suivante :

« J'enverrai le feu dans la maison de 'Hazaêl
et il dévorera les palais de Ben-Hadâd.
Je briserai les verrous de Dammeseq.
J'exterminerai les habitants de la vallée de Ôn
et celui qui tient le sceptre de Bêth-'Eden,
et le peuple d'Arâm sera transporté à Qîr, dit Yahveh. »

En effet, Héliopolis ou Ôn de Cœlésyrie et sa grande vallée, la Beqâ'ah de nos jours, se trouvent en ligne directe entre Damas et Bêth-'Eden ou Paradeisos.

(1) C. de Harlez, *Avesta*, 1re édit., t. I, p. 89; Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 439.

(2) Plus haut, t. I, p. 68.

(3) T. I, p. 69 et 230.

(4) V, 6-11.

rations antédiluviennes, le nombre consacré par les Chaldéens, Énôsch, synonyme exact de Âdâm, en a été distingué et placé deux générations après lui (1). C'est, d'ailleurs, toujours Yima qui, averti par Ahouramazda, met les germes des hommes et des animaux à l'abri des ravages du cataclysme dans son enclos ou *vara* (2). Il y a donc, dans la manière dont on cesse, à partir d'une certaine époque, d'en faire le premier homme pour le reporter à une date postérieure, intention manifeste d'introduire dans le cycle des conceptions iraniennes sur les âges primordiaux la donnée, si nettement exprimée et si essentielle dans le système de la Bible et dans celui des Chaldéens (3), de la distinction des pères des deux humanités successives et du déluge marquant une époque climatérique dans les phases premières de l'existence humaine. Mais cette donnée et cette distinction ne pénètrent jamais que d'une manière imparfaite dans les livres du mazdéisme et n'arrivent pas à s'y dégager complètement, car Yima continue à y rester le coupable du premier péché (4) en même temps que le patriarche sauvé du déluge, ce qui oblige à mettre sa faute après le cataclysme, en renversant ainsi toute l'histoire et, par suite, en lui enlevant sa signification dans le tableau

(1) Plus haut, t. I, p. 179.

(2) T. I, p. 430.

(3) Est-il besoin de remarquer que le simple bon sens indique ici que l'influence qui s'est exercée, dès une époque ancienne, sur les traditions des Iraniens et les a modifiées dans le sens que nous indiquons n'a pu être que celle de la Chaldée, et non celle de la Bible ?

(4) Plus haut, t. I, p. 69.

de l'évolution morale de l'humanité primitive où la Bible sait trouver un si haut enseignement.

Windischmann (1) a encore signalé dans les traditions de l'Inde un autre personnage qui, par certains points, présente un remarquable parallélisme avec le Nô'ah de la Bible. C'est Nahouscha, qui, comme Manou, est une sorte de personnification symbolique de l' « homme, » idée exprimée par son nom même (2), et un ancêtre de l'humanité aryenne que le *Rig-Vêda* appelle souvent « race de Nahouscha (3). » On le représente comme un antique Rischi, fils de Manou (4), comme spécialement adonné au culte de Soma, le dieu de la boisson enivrante qui, pour les Aryas primitifs, était le succédané du vin ; ses biens deviennent la conquête de ce dieu (5). Ceci rappelle bien étroitement Nôa'h plantant la vigne et s'enivrant du jus de son fruit (6) ; et il semble que dans la Bible le patriarche Nôa'h réunisse sur sa tête deux traditions qui, dans l'Inde, se divisent entre Manou et Nahouscha (7). Quant à l'assonnance entre les noms de Nôa'h

(1) *Ursagen der arischen Vœlker*, p. 7-10.

(2) Les termes de *nahuscha* et *nahus,* de la racine *nah*, « rapprocher, relier, » s'emploient comme désignation de l' « homme, » en tant que « le voisin, le prochain. » Voy. Bœthlingk et Roth, dans le Dictionnaire sanscrit de Saint-Pétersbourg, t. IV, p. 87.

(3) *Rig-Vêda,* traduct. Langlois, t. I, p. 55 et 192 ; t. II, p. 268, 364, 433 et 470 ; t. III, p. 168, 209 et 388 ; t. IV, p. 82.

(4) *Ibid.*, t. IV, p. 109 et 276.

(5) *Ibid.*, t. IV, p. 77 ; voy. la note de la p. 227.

(6) *Genes.*, IX, 20 et 21.

(7) Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 279.

et de Nahouscha, elle n'est peut-être pas seulement fortuite, bien que ces deux appellations aient, l'une en hébreu, l'autre en sanscrit, des significations parfaitement déterminées et absolument différentes. Il est, au contraire, assez probable que nous avons ici un nouvel exemple de la façon dont les noms des traditions primitives, en étant adoptés par des peuples de race différente, gardent le même son, la même physionomie extérieure, mais se différencient pourtant de façon à prendre un sens dans la langue de chacun de ces peuples, un sens qui s'éloigne du tout au tout d'une nation à l'autre, et qui n'est peut-être nulle part celui qu'avait réellement à l'origine le nom qui subit ces métamorphoses.

Mais on ne saurait parler de Nahouscha sans se souvenir du mythe brâhmanique, d'une origine certainement fort antique, bien qu'il n'en soit pas question dans les *Vêdas,* et que le baron d'Eckstein a commenté d'une manière si ingénieuse (1), mythe où il usurpe momentanément le rang divin d'Indra, jusqu'au jour où les pontifes, que dans son orgueil il force à le porter sur leurs épaules, le font tomber de son siége en le condamnant à ramper comme le serpent sur la terre. Cette métamorphose de Nahouscha en serpent est quelque chose de vraiment singulier et de digne d'attention, si l'on réfléchit à l'assonnance qui existe entre *nahuscha* et le sémitique *nâ'hâsch,* « serpent. » On peut donc soupçonner ici la pénétration d'un

(1) *Journal asiatique,* décembre 1855, p. 499.

mythe sémitique transporté de proche en proche jusque dans l'Inde, et qui s'y sera combiné avec des idées foncièrement brâhmaniques, comme celle de la possibilité pour un homme « deux fois né » de supplanter Indra dans la royauté du ciel à force de prières, de purifications et de mérites ascétiques. MM. Bœthlingk et Roth, dans le Dictionnaire sanscrit de l'Académie de Saint-Pétersbourg (1), ont cru pouvoir distinguer deux Nahouscha, celui des *Vêdas* et celui du *Mahâbhârata,* comme deux personnages absolument différents ; nous pensons plutôt, avec Windischmann et le baron d'Eckstein, qu'il y a seulement deux traditions divergentes se rattachant à une même figure légendaire, et nous aurons un peu plus loin l'occasion de revenir sur ce point.

Ce qu'il est impossible d'admettre (2), dans les observations de Windischmann au sujet du Nahouscha des traditions indiennes, c'est le rapprochement qu'il a essayé d'établir entre le nom d'un de ses fils, Yayâti, et celui du Yapheth biblique. Ici Pictet (3) l'a réfuté sans réplique au point de vue de la philologie, en montrant l'impossibilité de l'échange d'un *ph* et d'un *y*. Le nom de Yayâti est purement indien, et on ne saurait le séparer de ceux des autres fils de Nahouscha, tels qu'ils se présentent également dans les sources pourâniques, noms qui tous offrent la

(1) T. IV, p. 86 et suiv.

(2) Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 461.

(3) *Origines indo-européennes,* 1re édit., t. I, p. 628.

même composition, car ils sont Yati, Ayâti, Sanyâti et Viyati (1).

En revanche, Yapheth a dans les légendes grecques sur l'origine de l'humanité un correspondant dont le nom, exactement pareil à celui du fils de Nôa'h, a depuis longtemps fixé l'attention des savants : c'est le Titan Iapétos. Autour de ce nom pivote tout un cycle de mythes, d'une profonde signification morale, dont nous avons le développement complet chez Hésiode et qui ont été connus aussi des chantres des rapsodies homériques, qui appartiennent par conséquent au plus vieux fonds de la poésie hellénique, et que tous les mythologues ont reconnus comme exprimant la forme grecque de la doctrine de la rébellion de l'humanité primordiale contre la puissance divine qui l'a créée, ainsi que de sa déchéance (2). Nous avons déjà dit quelques mots de ces mythes et de leur sens (3), mais il importe d'y revenir ici.

Comme nous l'avons remarqué, la conception grecque des Titans, fils d'Ouranos et de Gaia, précédant les dieux Olympiens (4), a ceci de particulier qu'à

(1) *Vishnu-Purâna*, trad. Wilson, p. 413.

(2) Sur les mythes des Iapétides, voy. Vœlcker, *Mythologie des Iapetischen Geschlechts*, Giessen, 1824; Welcker, *Die Æschylische Trilogie Prometheus*, Darmstadt, 1824; Ottfr. Müller, *Proleg. z. ein. wissensch. Mythologie*, p. 118; J. G. Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis*, Leipzig, 1842; E. Braun, *Griech. Gœtterlehre*, § 231 et suiv.; Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 71 et suiv.; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 114-120 et 637; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 364; Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, t. I, p. 743-770.

(3) Plus haut, t. I, p. 362 et suiv.

(4) Sur les Titans, voy. principalement Kanne, *Analect. philol.*,

côté des personnifications des forces de la nature dans les quatre éléments, forces envisagées comme encore violentes, exubérantes et mal assujetties à un ordre régulier, nous y rencontrons les prototypes, non moins exagérés et imparfaitement réglés comme puissance, comme énergie et comme stature, de l'humanité primitive. C'était, en effet, une croyance fort répandue que les hommes étaient issus des Titans ou les avaient eus pour premiers éducateurs (1). Iapétos et ses fils, qui sont qualifiés de Titans comme lui (2), sont, dans le groupe des enfants d'Ouranos et de Gaia, ceux qui personnifient l'humanité primitive, et en même temps ceux auxquels s'attache tout spé-

p. 68 et suiv.; *Mythol.*, t. I, p. 17 et suiv.; G. Hermann, *De mythologia Graecorum antiquissima*, 1817; Bœttiger, *Kunstmuseum*, t. I, p. 217 et suiv.; Welcker, *Æschyl. Trilog.*, p. 38 et suiv.; Otlfr. Müller, *Proleg. z. ein. wiss. Mythol.*, p. 374 et suiv.; Gerhard, *Prodrom. mythol. Kunsterklærung.*, p. 14 et suiv.; Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 15 et suiv.; Weiske, *Prometheus*, p. 316 et suiv.; Schœmann, *De Titanibus Hesiodeis*, Greifswald, 1844, et *Zu Æschyl. Prometheus* (Greifswald, 1844), p. 104 et suiv.; Schwenck, *Griech. Mythol.*, p. 1 et suiv.; Schweck, *Myth. d. Perser*, p. 391 et suiv.; E. Braun, *Griech. Gœtterl.*, § 185 et suiv., 205 et suiv.; les articles *Titanen* dans le *Handwœrterbuch* de Jacobi et dans la *Realencyklopædie* (t. VI, p. 2001 et suiv.); Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 36-54; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 106, 109 et 110; Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, t. I, p. 261-267.

(1) Homer., *Hymn. in Apoll.*, v. 336; Orph., *Hymn.*, XXXVI; Procl., *In Cratyl.*, p. 82, cf. p. 59 et 114; Dio Chrysost., *Orat.*, XXX, p. 550; Olympiodor, *In Phaedon.*, ap. Mustoxyd. et Schin., *Anecd.*, part. IV, p. 4; voy. Preller, *Die Vorstellungen des Alten vom Ursprung des menschlichen Geschlechts*, dans le tome VII du *Philologus* de Gœttingue; Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 636; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 217.

(2) Ch. Lenormant, *Nouv. gal. mythol.*, p. 15, note 11; Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 41.

cialement l'idée d'antagonisme avec les dieux Olympiens (1). Dans la narration de la *Théogonie* d'Hésiode (2), Iapétos est le cinquième des Titans par ordre de naissance, par conséquent l'aîné de Cronos, auquel on l'associe pour exprimer tout ce qu'il y a de plus ancien (3). De son hymen avec Clyménê, fille de l'Océan (4), il a quatre fils, Atlas, Ménoitios, Prométhée et Epiméthée. Deux de ces personnages se présentent ailleurs dans la mythologie à l'état de conceptions indépendantes, et ont été certainement d'anciennes divinités avant de trouver place avec un caractère nouveau dans cette fable. Atlas est une personnification des hautes montagnes de la terre, qui servent de colonnes à la voûte céleste, ainsi que le prouve la fable qui le montre relégué aux extrémités occidentales du monde, près des Hespérides, et condamné à soutenir le ciel de sa tête et de ses bras (5).

(1) Preller, *loc. cit.*
(2) V. 507-616.
(3) Plat., *Conviv.*, 21, p. 58, ed. Bekker.
(4) Les mythographes postérieurs lui donnent pour femme Asia (Apollodor., I, 2, 3; cf. Diod. Sic., V, 66), dont Hérodote (IV, 45) fait de son côté l'épouse de Prométhée, expression de l'origine asiatique de l'espèce humaine. Eschyle (*Prometh.*, v. 555) appelle la femme de Prométhée Ἡσιόνη, ce qui est un synonyme de Ἀσία, car Ἡσιονεῖς est donné comme une forme ionique pour Ἀσιανοί (Strab., XIII, p. 627; Hesych., *s. v.*). Enfin il est des écrivains qui associent à Iapétos une Nymphe Asôpê (Procl., *ad* Hesiod., *Op. et d.*, v. 48), ainsi nommée d'après le fleuve Asôpos qui coulait à Sicyone, théâtre d'un des principaux épisodes de l'histoire de Prométhée.
(5) Sur Atlas, voy. Hesiod., *Theogon.*, v. 509-520; *Odyss.*, A, v. 52 suiv.; R. Rochette, *Sur les représentations d'Atlas*, Paris, 1835; Gerhard, *Archemoros und die Hesperiden*, réimprimé dans

Quant à Prométhée, c'était incontestablement à l'origine un dieu du feu, et jusqu'au dernier jour du paganisme il a conservé ce caractère dans le culte d'un certain nombre de localités de la Grèce (1), et la philologie a démontré que son nom se rattache à celui de l'instrument de bois qui servait à obtenir le feu par friction dans l'usage primitif, adopté comme rituel par les Aryas, *pramantha* (2). Quant à Ménoitios (3), au contraire, son nom, pour lequel on a proposé diverses étymologies (4), paraît pouvoir être ramené à une forme primitive *Manvat,* ce qui induit à y voir une simple variante de celui de Manou, le premier des humains, une expression de l'idée d'« homme » (5). Dans le mythe hésiodique, ces trois personnages, perdant tout caractère cosmique, deviennent les ancêtres

ses *Gesammelte akademische Abhandlungen; Griech. Mythol.*, § 115; Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 743-754.

(1) Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 71 et suiv.; Maury, *Histoire des religions de la Grèce,* t. I, p. 217 et suiv.

(2) A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers,* p. 16 et suiv. — On mentionne un Zeus *Promantheus* (Lycophr., *Alex.*, v. 537), dont le surnom a conservé sous une forme moins altérée le type aryaque primitif.

A. Kuhn (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. IV, p. 124) avait proposé d'abord d'expliquer Προμηθεύς par *pramâthyus*, « le voleur, » et on peut admettre que cette paronomase n'a peut-être pas été étrangère à la naissance du mythe du larcin du feu.

(3) Sur Ménoitios, qui appartient à cet ordre de personnages titaniques que l'on ne voit plus figurer chez les poëtes postérieurs à Hésiode, voy. encore : Apollodor., I, 2, 3; Schol. *ad* Æschyl., *Prometh.*, v. 347; Welcker, *Æschyl. Trilog.*, p. 68 et suiv.

(4) Welcker, *Griech. Gœtterlehre,* t. I, p. 744; Pott, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. VI, p. 335.

(5) Pictet, *Origines indo-européennes,* 1re édit., t. II, p. 626.

et les prototypes de l'humanité primordiale, de celle de l'âge antédiluvien (1), à laquelle la seconde humanité, celle d'après le déluge, se rattache (2) par Deucalion, fils de Prométhée (3), et sa femme Pyrrha, fille d'Epiméthée (4). Leurs noms prennent alors une forme qui leur donne dans la langue grecque un sens analogue à ce rôle, en en faisant l'expression de caractères humains, et leur groupe s'enrichit d'un quatrième frère, dont l'appellation est forgée dans cette donnée. Atlas devient ainsi l'esprit énergique et persévérant (5), κρατερόφρων, c'est l'épithète que lui donne Hésiode ; Ménoitios, le violent et l'arrogant (6), ὑπερκύδας (7) ; Prométhée est le représentant de l'es-

(1) Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 743.

(2) Le lien de filiation de Deucalion par rapport à Iapétos correspond ainsi à celui de Nôa'h par rapport à Âdâm.

(3) Æschyl., *Prometh.*, v. 560; Apollon. Rhod., *Argonaut.*, III, v. 1086; Schol. *ad h. l.*; Schol. *ad Odyss.*, Θ, v. 2; Tzetz. *ad* Lycophr., *Alex.*, v. 1823. Quelques écrivains font même naître Hellên directement de Prométhée et non de Deucalion (Schol. *ad* Apollon. Rhod., *l. c.*; Schol. *ad* Pindar., *Olymp.*, IX, v. 68).

(4) Apollodor., I, 7, 2; Hygin., *Fab.*, 142.

(5) Ἄτλας, entendu comme étant pour Τλᾶς, avec un *a* prosthétique, de même que dans Ἄπταρα pour Πτάρα : Welcher, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 743. Cf. l'expression homérique du τλῆτον γένος ἀνδρῶν, auquel les Parques ont donné τλῆτον θυμόν : *Iliad.*, Ω, v. 49. Cf. aussi le sens des épithètes, également homériques, de ταλάεργος pour Hêraclès, τλήμων et πολύτλας pour Ulysse, πολυτλήμων pour Nestor, et les θαρσαλέοι καὶ τλήμονες d'*Iliad.*, Φ, v. 430.

Welcker est disposé à considérer comme absolument différents « l'Atlas éthique et l'Atlas cosmique, » ainsi qu'il les appelle.

(6) Μενοίτιος, devenu synonyme de μενοίτης (de μένος), comme Φιλοίτιος correspond à Φιλοίτης : Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 744).

(7) Ménoitios est, par suite, représenté comme un contempteur des dieux, que Zeus foudroie et précipite dans le Tartare pour le

prit de prévoyance, προμηθεία (1), et de prudence astucieuse, et on le double d'un frère dont le nom, Ἐπιμηθεύς, indiquant celui qui ne réfléchit qu'après l'événement, a été combiné sur le modèle du sien après que celui-ci eut été rattaché au verbe προμανθάνειν. Les fils de Iapétos sont ainsi, dans le mythe que développe complaisamment la *Théogonie* du poète d'Ascra, les personnifications des quatre grands types moraux de l'humanité (2), dont Prométhée est le génie même (3). Il n'en est pas encore le formateur et le modeleur ; ce rôle de démiurge en sous-œuvre ne lui a été prêté que plus tard (4). Chez Hésiode, lui et ses frères en sont les premiers représentants, et il en est le protecteur, le bienfaiteur, en dépit des dieux eux-mêmes. Prométhée veut égaler ses desseins à ceux de Zeus (5) et les leur substituer dans l'intérêt de

punir de sa violence et de son impiété (Hesiod., *Theogon.*, v. 514 et suiv.; Apollodor., I, 2, 3).

Son père Iapétos est également compté au nombre des Titans qui ont été rejétés dans le Tartare (*Iliad.*, Θ, v. 179).

(1) Hesiod., *Theogon.*, v. 507 et 528; Æschyl., *Prometh.*, v. 85; Apollon. Rhod., *Argonaut.*, III, v. 1987; voy. Welcker, *Æschyl. Trilog.*, p. 21 et 70; *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 770.

Pott (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. VI, p. 103 et suiv.) était disposé à croire que cette étymologie était la réelle et la primitive.

(2) Guigniaut, *De la Théogonie d'Hésiode*, p. 33.

(3) Sur Prométhée, envisagé à ce point de vue, en dehors des ouvrages déjà cités de Vœlcker (p. 375 et suiv.), de Welcker et de Weiske, voy. E. von Lasaulx, *Prometheus, die Sage und ihr Sinn, ein Beitrag zur Religionsphilosophie*, dans les *Studien des classischen Alterthums* (Ratisbonne, 1854), p. 316 et suiv.; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 365.

(4) Voy. plus haut, t. I, p. 47.

(5) Hesiod., *Theogon.*, v. 534.

l'homme. Il engage donc avec le souverain de l'Olympe une véritable lutte, où la ruse et l'adresse sont ses armes. Une sorte de débat a lieu à Mêcônê, qui fut plus tard Sicyone, entre les dieux et les hommes, au sujet des honneurs que ceux-ci doivent rendre aux immortels (1). Prométhée y occupe pour les hommes. C'est lui qui offre le sacrifice (2), type de ceux qu'offriront plus tard les humains dans la suite des âges (3), et des chairs de la victime il fait deux parts, entre lesquelles il donne à choisir aux dieux, en s'arrangeant pour les tromper et pour leur faire prendre la plus mauvaise. C'est depuis ce moment que Zeus se montra malveillant pour les humains (4). Irrité de la fourberie de Prométhée, il refuse de les laisser participer à la possession du feu (5), indispensable aux arts les plus essentiels à la vie. Mais le fils de Iapétos trouve moyen de le tromper encore. Il parvient à dérober, pour le communiquer aux hommes, en le

(1) En dehors de la *Théogonie* d'Hésiode, voy. encore sur ce débat Pindar., *Nem.*, IX, v. 53; Schol., *ad. h. l.*

(2) Plin., *Hist. nat.*, VII, 209: *Prometheus bovem primus occidit.* Preller (*Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 73) remarque ici avec raison que, chez les Aryo-Indiens de l'époque des Vêdas, Agni, le dieu du feu, est aussi représenté comme le premier sacrificateur. Voy. aussi Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 218.

(3) Sur les rapports de cette histoire avec les rites grecs du sacrifice, voy. Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 764 et suiv.

(4) Hesiod., *Theogon.*, v. 562; cf. Æschyl., *Prometh.*, v. 233 et suiv.

(5) Hesiod., *Theogon.*, v. 563; *Op. et d.*, v. 50. L'expression de ce dernier poëme, κρύψε δὲ πῦρ, indique clairement que c'est seulement à partir de ce moment que Zeus a refusé le feu aux hommes, tandis que dans l'heureux temps du règne de Cronos tout leur était commun avec les dieux.

cachant dans une tige de férule (1), le feu qu'on leur refusait, et qu'il enlève au foyer même de la demeure de Zeus (2), à sa foudre (3), à la forge d'Hêphaistos (4) ou bien à la roue du Soleil (5). Tel est le crime de Prométhée, celui dont Zeus le punit cruellement, en l'attachant par des liens solides à une colonne (6) et en le livrant aux serres de l'oiseau ministre de ses volontés divines. Un aigle lui ronge le foie nuit et jour (7), et ce supplice dure jusqu'à ce qu'Hêraclês, le vaillant fils d'Alcmène, soit venu tuer l'oiseau vorace et délivrer sa victime (8). Le fils de

(1) Hesiod., *Op. et d.*, v. 51; Æschyl., *Prometh.*, v. 109.

La tige de férule figure ici parce qu'elle a servi antiquement de *pramantha* pour la production du feu par friction (Weiske, *Prometheus*, p. 211).

(2) C'est la donnée d'Hésiode.

(3) Lucret., v, v. 1090.

(4) Plat., *Protagor.*, p. 321.

(5) Serv. *ad* Virgil., *Eclog.*, vi, v. 42.

(6) C'est la donnée d'Hésiode, que reproduisent fidèlement les plus anciens vases peints (O. Jahn, *Archæol. Beitræge*, pl. viii; Welcker, *Alte Denkmæler*, t. III, p. 192 et suiv.; *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 763). A dater de la Trilogie qu'Eschyle avait consacrée à Prométhée, la donnée mythologique généralement répandue représenta Prométhée enchaîné au plus haut roc du Caucase. Sur la tradition qui, jusqu'à nos jours, a conservé chez les Ossètes le souvenir de la localisation de cette fable fameuse dans leur pays, voy. Bunsen, *Outlines of the philosophy of universal history*, t. II, p. 27; Marigny, *Three voyages to the coast of Circassia*, p. 188; Von Haxthausen, *Transkaukasia*, t. I, p. 26; Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 761.

(7) Galien (*De Hippocrat. et Platon. dogmat.*, iii, 7) remarque qu'on faisait aussi déchirer le foie de Tityos par un vautour dans les enfers, parce que l'on considérait le foie comme le siége de la passion. Voy. Schœmann, *Prometh.*, p. 149; Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 763.

(8) La délivrance de Prométhée faisait le sujet d'une des tragédies

Iapétos a été au point de vue matériel le bienfaiteur de l'humanité. Le feu qu'il a dérobé au ciel est l'instrument de tous les arts qui ont permis à la civilisation de se développer dans la société primitive (1) ; il est aussi le symbole des premières connaissances que l'homme s'appropria et qui amenèrent son développement intellectuel, moral et politique, l'emblême des sciences et des industries, ainsi que le rappelle l'épithète de πάντεχνον, qu'Eschyle donne à cet élément (2). Le mythe d'Hêphaistos nous le représente avec cette même attribution symbolique ; comme dieu du feu, il est le père de tous les arts (3). On comprend donc très-bien comment c'est au personnage de Prométhée, qui était originairement le feu même personnifié et divinisé, que l'on attribua, quand il eut revêtu une physionomie entièrement anthropomorphique, le larcin qui communiqua aux hommes cet élément que, dans l'ordre de la nature, le ciel semblait avoir voulu

de la Trilogie d'Eschyle (Welcker, *Æschyl. Trilog.*, p. 49 et suiv.). Quand Zeus eut consenti à lui rendre la liberté, il lui imposa, disait-on, de porter un anneau de fer au doigt et une couronne d'osier sur la tête, en souvenir de ses chaînes (Athen., xv, 16; Hygin., *Poët. astron.*, II, 15; Prob. *ad* Virgil., *Eclog.*, VI, v. 42). Prométhée délivré fut admis dans l'Olympe et y devint un des conseillers des dieux; voy. la peinture de vase dans les *Mon. inéd. de l'Institut archéologique*, t. V, pl. XXXV; et à ce sujet O. Jahn, *Ann. de l'Inst. archéol.*, t. XXIII, p. 279 et suiv.; Welcker, *Alte Denkmæler*, t. III, p. 194 et suiv. On lui prête un rôle auprès de Zeus dans la naissance d'Athênê (Apollodor., I, 3, 6).

(1) Voy. les remarques de Preller à ce sujet, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 71, note 2.

(2) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 365.

(3) Homer., *Hymn.*, XX.

se réserver. Mais dans la signification morale du mythe hésiodique, ce larcin a apporté aux hommes encore plus de mal que de bien (1); il a été une de ces infractions à la volonté divine que l'on ne commet pas impunément (2), le premier péché dont la race humaine portera désormais le fardeau (3) ; et en le consommant Prométhée, envisagé en tant que type et ancêtre de l'humanité, a voulu, comme nos premiers parents dans le récit de la *Genèse,* devenir « semblable aux dieux (4). »

Il y a donc, attachée au souvenir du bienfait de Prométhée, qui a permis la naissance des arts, une idée de péché et de réprobation, qui n'est pas sans analogie avec la conception d'après laquelle l'écrivain sacré (5) a attribué l'invention des arts industriels, et en particulier des arts du feu, à la race de Qaîn le maudit (6). Mais cette réprobation, dans le mythe

(1) C'est aussi l'idée qu'Horace (*Carm.*, I, 3, v. 27 et suiv.) a reprise d'après l'ancienne poésie. Voy. Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 768 et suiv.

(2) Hesiod., *Op. et d.*, v. 105 : Οὕτως οὔτι πῃ ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι. Cf. *Theogon.*, v. 673 et 537.

(3) Nous avons déjà signalé plus haut (t. I, p. 96) la parenté générale des mythes aryens sur le larcin du feu céleste avec la doctrine de la déchéance, à laquelle ils offrent un parallèie physique, et leur analogie de forme avec la narration biblique sur le fruit de l'arbre du bien et du mal, cueilli par les premiers parents du genre humain.

(4) *Genes.*, III, 5.

(5) *Genes.*, IV, 22.

(6) Nous renverrons ici le lecteur aux observations que nous avons faites plus haut (t. I, p 153 et 158) sur la probabilité qu'il y a, dans certains mythes, à ce que Prométhée ait pris la place d'un Qain ou Qên phénicien.

grec, n'est ni aussi accentuée, ni moralement aussi justifiée que dans le récit biblique, où la désobéissance de Âdâm est une révolte d'orgueil sans excuse contre le précepte d'un dieu juste et bon, qui n'exige de lui que la soumission due par la créature à son Créateur comme par le fils à son père. La divinité y revêt, comme nous l'avons déjà dit (1), le caractère qu'elle n'a que trop souvent dans les conceptions du paganisme, celui d'une puissance redoutable et ennemie, jalouse du bonheur et du progrès des hommes, qu'elle considère comme une entreprise sur sa toute-puissance. Aussi, comme le remarque judicieusement Preller (2), est-ce avec Zeus que Prométhée engage une sorte de duel, parce que Zeus, dans les données adoptées et développées par Hésiode, est spécialement le fondateur de l'ordre de choses actuel de l'univers, où l'homme est fatalement en lutte avec la nature, par opposition à Cronos, sous le règne duquel c'était l'âge d'or, le temps où la nature se montrait favorable et amie, où les dieux et les hommes vivaient dans une sorte de fraternité édénique. Ainsi le larcin, le péché de Prométhée est l'image de la liberté réfractaire de l'esprit humain, se développant en dépit des obstacles que lui oppose la nécessité extérieure, le principe jaloux de l'ordre éternel (3). L'esprit grec, toujours passionné pour cette liberté, sympathise avec le fils des Titans, bien qu'il soit un cou-

(1) Plus haut, t. I, p. 97.
(2) *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 73.
(3) Guigniaut, *De la Théogonie d'Hésiode*, p. 33.

pable légitimement puni au point de vue des lois divines ; et comme le supplicié du Caucase dans la tragédie d'Eschyle, il se console des duretés de la condition humaine présente en pensant que dans l'avenir, de même que Zeus a détrôné Cronos, un nouveau rejeton divin le délivrera ; qu'une loi plus douce, plus équitable, plus bienveillante succédera à celle dont Zeus fait peser sur le monde le poids inflexible. Dans le mythe hésiodique (1), et c'était aussi la donnée de la dernière pièce de la Trilogie d'Eschyle, le libérateur est Hêraclês, le plus chéri des fils de Zeus et le plus grand héros parmi les hommes ; il paie le fils de Iapétos des services qu'il a rendus à l'humanité en mettant fin à son supplice et en le réconciliant avec le maître de l'Olympe. Il joue donc le rôle de dieu sauveur et médiateur entre l'humanité et la divinité, un rôle qui n'est pas sans analogie avec celui du Vischnou vêdique et du Mithra perse. Et rien ne s'oppose à ce que le chrétien, éclairé par la lumière de sa foi, classe ce mythe au premier rang de ceux qui, parmi les religions de l'antiquité, conservent un écho, affaibli, mais incontestable, de la tradition de la chute primordiale de l'homme et de la promesse d'un rédempteur faite aux premiers parents de notre race (2), ainsi que la *Genèse* (3) l'indique quand Yah-

(1) *Theogon.*, v. 527 et suiv.

(2) Voy. le développement de cette idée dans Chr. G. Schwarz, *De lapsu primorum humani generis parentum a paganis adumbrato disputatio;* voy. aussi A. E. Cless, *Quaestiones in Homerum atque Hesiodum* (Tubingue, 1814), p. 21 et suiv.

(3) III, 15.

veh annonce qu'un descendant de la femme écrasera la tête du serpent tentateur (1).

Hésiode, dans sa *Théogonie,* n'explique pas comment le larcin de Prométhée, en excitant la colère de Zeus, est devenu la source des maux, non seulement pour lui-même, mais pour tous les hommes. Mais il comble cette lacune dans son autre poème des *Œuvres et des jours* (2), où il expose à ce sujet un mythe populaire au sens profond, mais à la forme naïve comme un conte enfantin, où se peignent à la fois les deux sentiments contradictoires du mépris de la femme, considérée comme un être inférieur et malfaisant, et de l'irrésistible attrait pour sa beauté et sa séduction. Ici encore, l'analogie du mythe hellénique avec le rôle prêté à la femme dans le premier péché par le chapitre III de la *Genèse* est si évidente, qu'elle s'est imposée de tout temps aux critiques même les plus difficiles à l'égard de ces sortes de rapprochements.

Zeus, voulant se venger sur les hommes des fourberies de Prométhée, ordonne à Hêphaistos de mode-

(1) « Hercule, nous dit le poète (*Theogon.*, v. 528), affranchit Prométhée de ses affreux tourments, sans que Zeus en fût trop irrité, « car il voyait par là se répandre avec plus de gloire sur la terre la vertu de son fils chéri. » Ce sont là des idées qui respirent le christianisme. A ces mots, on croirait entendre le langage que tinrent plus tard les interprètes de l'Évangile ; on aperçoit là comme l'aurore du jour qui devait éclairer et vivifier le grossier naturalisme des Grecs, dont le polythéisme hindou n'a pu au contraire jamais se dégager. » (A. Maury, *Hist. des religions de la Grèce*, t. I, p. 369.)

(2) v. 42-105.

ler avec de la terre et de l'eau (1) une femme aussi belle que les immortelles, et de l'animer en lui donnant la vie. La créature nouvelle ainsi produite est douée par Athênê de l'habileté dans tous les arts féminins, par Aphrodite du charme séducteur qui doit fasciner l'homme, par Hermês de l'esprit de ruse et de tromperie ; tous les dieux, avec les Heures et les Charites, s'étudient à la parer de vêtements magnifiques, de bijoux d'or et des plus belles fleurs du printemps (2). Et ils la nomment Pandore, parce qu'elle a reçu tous les dons (3) ou parce qu'elle est le présent que tous les dieux en commun font à l'homme pour son

(1) C'est le procédé le plus ordinairement prêté à l'opération démiurgique de la formation de l'homme (voy. plus haut, t. I, p. 39-43). Chez Platon (*Protagor.*, p. 320), les dieux modèlent avec de la terre et du feu les hommes et les animaux ; cf. Aristophan., *Av.*, v. 686. Plus tard, cette opération de modelage est attribuée à Prométhée lui-même (plus haut, t. I, p. 47 et suiv.), dans une variante du mythe antique dont on ne trouve pas de traces avant Philémon (*ap.* Stob., *Florileg.*, II, 27) et Ménandre (*ap.* Lucian., *Amor.*, 43) : voy. Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 79.

(2) C'est le sujet que Phidias avait représenté sur le piédestal de sa statue chryséléphantine d'Athênê Parthénos : Pausan., I, 24, 7 ; Plin , *Hist. nat.*, XXXVI, 5, 4.

(3) Πανδώρα est originairement un surnom de Gê, la terre personnifiée (Aristophan., *Av.*, v. 971), productrice de tous les biens et de tous les dons (cf. la formule d'invocation de Dodone dans Pausan., X, 2, 5). Que ceci soit en rapport avec le nom de la Pandore du mythe hésiodique, c'est ce dont on ne saurait douter en présence du vase peint qui représente cette femme formée par Hêphaistos et par Athênê, en l'acompagnant de l'inscription Ἀνησιδώρα (Gerhard, *Festgedanken an Winckelmann*, Berlin, 1841 ; Ch. Lenormant et J. de Witte, *Élite des mon. céramographiques*, t. III, pl. XLIV), appellation qui constitue une épithète commune à Gê et à Dêmêter (Preller, *Demeter und Persephone*, p. 12), et dont le sens d'*ἀνιεῖσα τὰ δῶρα*, ne saurait être douteux. Nous avons vu plus haut (dans

malheur (1). Pandore, comme 'Havâh dans la Bible, est la première femme, la mère des générations futures (2). Elle est ici créée après l'homme, comme l'admet le rédacteur jéhoviste du chapitre II de la *Genèse;* mais dans la donnée grecque elle est produite par une création spéciale et indépendante, avec une autre substance, et non tirée de lui-même (3) ; elle n'a pas été faite pour être « une aide qui lui corresponde (4), » mais au contraire pour être auprès de lui un fléau permanent, aussi funeste que séduisant; la formation de la femme a été un premier châtiment de l'homme, un piége que lui ont tendu les immortels. Pour Hésiode, comme pour tous les poètes hel-

ce volume, p. 21) que dans la mythologie indienne la première femme, fille ou sœur et compagne de Manou, Idâ, Ilà ou Irâ, a été aussi à l'origine une personnification de la terre. Il en est de même de Pyrrha, l'épouse de Deucalion et la mère de la seconde humanité, dont le nom exprime la couleur rouge de la terre féconde (Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 650, 6). La terre, dit Platon (*Menexen.*, p. 238), est dans sa fécondité le type de la femme; elle a été la première femme et la femme par excellence. Sur toutes ces idées qui s'attachent au personnage de Pandore, voy. Schœmann, *De Pandora,* Greifswald, 1853.

(1) Hesiod., *Op. et d.,* v. 81 et suiv.: Πανδώρην ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες — δῶρον ἐδωρήσαντο, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν.

(2) Pausan., I, 24, 7; Schol. *ad* Pindar., *Nem.*, VI, v. 1; cf. Apollodor., I, 7, 2; Hygin., *Fab.*, 142; voy. Welcker, *Griech. Gœtterl.,* t. I, p. 766 et suiv.

D'après Simonide d'Amorgos, le diadème de Pandore, fabriqué par Hêphaistos, portait la figure de toutes les espèces d'animaux correspondant aux différents caractères de femmes qui devaient descendre de cette épouse d'Épiméthée: *Simonid. Amorg. Iambi,* dans le *Rheinisches Museum,* t. III (1835), p. 387; Welcker, *Æschyl. Trilog.,* p. 76.

(3) *Genes.*, II, 22-23.

(4) *Id.*, II, 18.

lènes qui lui empruntent à l'envi cette idée jusqu'à Euripide, c'est l'introduction de la femme dans le monde qui a été le point de départ de tous les maux qui ont affligé l'humanité (1). L'influence fâcheuse qu'a exercée la civilisation sur le caractère faible, léger, volage, faux, ami de la parure et du luxe, du sexe féminin, est devenue la source de tous nos malheurs. Le poète insiste énergiquement sur cette idée (2); il représente la femme comme un être radicalement vicieux, trompeur et pervers. Son point de vue, qui en fait un beau mal, la ravale singulièrement dans l'ordre moral, tout en exaltant sa séduction enivrante et la puissance de sa beauté matérielle. Il est par là profondément différent de celui de l'écrivain inspiré de la Bible, qui montre la femme créée l'égale de l'homme (3), qui glorifie la sainteté de l'affection conjugale (4) et qui, s'il montre la femme cédant la première à la tentation et y entraînant son mari à sa suite (5), proclame que ses imperfections, son infériorité physique et morale ne sont pas inhérentes fatalement à sa nature, mais seulement un résultat de son péché, dont sa soumission à l'homme est aussi la conséquence (6). De quel côté est la supériorité

(1) *Dux malorum femina,* fait dire, en vertu de la même idée, Sénèque le tragique à son Hippolyte (*Hippolyt.*, act. II, sc. 2).

(2) *Op. et d.*, v. 57 et suiv.; *Theogon.*, v. 585 et suiv.

(3) *Genes.*, II, 18 et 20; voy. plus haut, t. I, p. 57.

(4) *Id.*, II, 24.

(5) *Id.*, III, 1-6 et 12.

(6) *Id.*, III, 16.

éclatante de la conception morale, il n'est point après cela besoin de le demander.

Pandore une fois formée et comblée de tous les dons qui lui assurent un pouvoir invincible de séduction, Hermês, d'après l'ordre du monarque des dieux, la transporte sur la terre et l'offre pour compagne à l'imprévoyant Épiméthée. C'est en vain que son frère, le prévoyant Prométhée, a essayé de le mettre en garde contre ce piége, en lui recommandant de n'accepter aucun présent de Zeus, parce qu'il serait nécessairement funeste. Il est dans la nature d'Épiméthée de ne pas croire au mal à l'avance, et de ne comprendre les conséquences des choses qu'après qu'elles sont accomplies et irréparables. Oublieux des sages conseils de son frère, le plus jeune des fils de Iapétos se laisse prendre aux attraits de la femme qu'Hermês lui présente, et il l'introduit dans sa maison comme son épouse. Jusque-là les hommes ne connaissaient pas les maux, les peines et les maladies. Mais les dieux les avaient enfermés dans un grand vase soigneusement bouché, qu'il avaient remis à Pandore comme présent de noces et qu'elle installe dans sa maison. En confiant ce vase à Pandore, les Olympiens comptaient sur son indiscrète curiosité pour donner issue aux fléaux qu'il contenait. En effet, bientôt elle n'y tient plus ; elle lève le couvercle qui devait toujours rester fermé, et aussitôt les maux, délivrés de leur prison, prennent leur volée pour s'abattre sur la terre et sur la mer. L'espérance reste seule sur le bord du vase et continue à demeurer avec les mortels, consi-

dérée par les uns comme un mal de plus (1), par les autres comme une consolation (2).

Tels sont les mythes du cycle de la famille du Titan Iapétos. Ils appartiennent à la poésie homérique et hésiodique, par conséquent au plus vieux fond de la tradition nationale des Hellènes, et l'on ne saurait donc, avec Buttmann (3), Ewald (4) et M. Dillmann (5), les croire introduits seulement par une influence sémitique s'exerçant au travers de l'Asie-Mineure, les rattacher au même cycle que la légende diluvienne d'Apamée et d'Annacos d'Icônion. Une chose, au contraire, est tout à fait frappante dans ces mythes, et l'est devenue surtout par les recherches de la science moderne sur celui de Prométhée (6) : c'est, en même temps que leur parallélisme avec le récit biblique sur le premier péché, leur caractère franchement et exclusivement aryen. Tous les noms des personnages qui y figurent découlent de la plus vieille source aryaque ; et à ce point de vue on ne peut pas séparer des autres celui de Iapétos. Nous en avons la preuve for-

(1) C'est le point de vue de Théognis (v. 1135-1144), de Pindare (*Nem.*, XI, v. 45) et d'Euripide (*Suppl.*, v. 479). Gœttling (sur *Op. et d.*, v. 94), Preller (*Griech. Mythol.*, 2e édit., t. I, p. 75) et Welcker (*Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 758) admettent que c'est le plus ancien, celui d'Hésiode.

(2) Eschyle l'envisage ainsi (*Prometh.*, v. 252).

(3) *Mythologus*, t. I, p. 219 et suiv.

(4) *Geschichte des Volkes Israël,* t. I, p. 400.

(4) *Die Genesis,* p. 179.

(6) A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, t. IV, p. 124 ; *Die Herabkunft des Feuers*, passim ; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 370 et suiv.

melle quand nous le retrouvons encore dans les traditions de l'Arménie sur les premiers âges (1), et cela sous une forme particulièrement significative, puisqu'elle est celle d'un superlatif aryen, Yapedosthê (2). Il n'y a donc pas moyen de croire ce nom emprunté au sémitique Yapheth ; il est réellement indigène, et tout nous induit à penser que parmi les noms significatifs que la tradition des vieux Aryas, telle que les Grecs la transportèrent avec eux dans leurs demeures définitives et telle qu'elle avait aussi pénétré en Arménie, donnait à l'ancêtre mythique de leur race et de l'humanité, il y en avait un qui a pu produire la forme hellénique Ἰάπετος. Ceci donné, l'hypothèse de Pictet sur l'origine de ce nom acquiert une probabilité qui équivaut presque à une certitude. Pour le savant philologue genevois, le type originaire de ce nom serait « un composé analogue au sanscrit *djâspati*, le maître ou le chef de la race, » de *djâ*, « descendance, race, » au génitif, et de *pati*. Une forme *djâpati* serait tout aussi correcte, et se trouve réellement dans le composé *pradjâpati*, « le maître des créatures, » le dieu suprême. L'affaiblissement d'un *g* primitif en *dj* puis en *y*, se reproduit plusieurs fois dans d'autres cas, et le grec δεσπότης, à côté de πόσις, prouve que le suffixe *ti* n'a pas été le seul à former le nom du maître. Il n'y aurait donc rien d'essentiel à objecter au point de vue phonique, et l'épithète de

(1) Mos. Khoren., I, 5.
(2) Pictet, *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. I, p. 627.

« chef de la race » a pu s'appliquer très-naturellement à celui qui en était regardé comme le père. » Quant à Yapedosthê, le même savant y voit « un superlatif tel que serait en sanscrit *djâpatischṭa*, « le chef de la race par excellence, » de même que de *nṛpa*, « roi, » on voit se former un comparatif *nṛpaṭara*, qui est plus qu'un roi, et un superlatif *nṛpatama*, qui est roi au plus haut degré (1). »

En souscrivant à cette ingénieuse explication du nom de l'origine de Iapétos, nous ne renonçons pas pour cela, bien au contraire, à son rapprochement avec celui du Yapheth de la Bible, rapprochement qui a pris droit de bourgeoisie dans la science depuis Bochart, et sur lequel ont surtout insisté, avec pleine raison, Buttmann, Welcker, Schœmann et Pictet. Mais nous remarquons, d'accord avec Ewald (2), que la dérivation de Yapheth ne s'explique pas du tout d'une manière naturelle et satisfaisante par l'hébreu ou les autres idiomes sémitiques. Ce qu'on lit dans *Genes.*, IX, 27 : *yaphti Élohîm leYepheth*, « qu'Élohîm donne l'étendue à Yapheth, » constitue un de ces jeux de mots dont les écrivains bibliques sont prodigues ;

(1) *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. I, p. 627. — L'étymologie purement grecque de Ἰαπετός, tirée du verbe ἰάπτειν, telle que la donne le *Grand Étymologique*, est évidemment factice (Welcker, *Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 754), bien qu'elle ait été admise par G. Hermann, Ottfr. Müller (*Gesch. der griech. Literatur*, t. I, p. 161), Schwenck (*Griech. Mythol.*, p. 2), Windischmann (*Ursagen der arischen Vœlker*, p. 8) et M. Benfey (*Griech. Wurzellex*, t. I, p. 391), qui tous, du reste, donnent un sens différent au nom rapporté à cette origine.

(2) *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 363.

mais on ne peut l'accepter comme une étymologie réelle. Renversant avec Pictet la thèse soutenue jadis par Bochart, nous considérons comme emprunté aux peuples aryens ce nom, qui dans la Bible est donné au patriarche auquel on rattache leur origine parmi les fils de Nôa'h. Et nous voyons même une confirmation de cette manière de voir dans le fait que le nom en question ne se présente pas sous la plume des écrivains bibliques sous une forme sanscrite ou iranienne, qu'ils n'auraient guère pu connaître, mais sous la forme spéciale qu'il revêt dans les traditions de la Grèce et de l'Arménie, et qui devait être également adoptée dans toute la région intermédiaire de l'Asie-Mineure, par conséquent chez ceux des peuples de race aryenne avec lesquels les rédacteurs des documents employés dans la *Genèse* étaient le plus familiarisés, chez ceux dont l'énumération, dans le tableau ethnographique du chapitre x de la *Genèse,* constitue presque entièrement la descendance de Yapheth.

Rien de plus naturel, me semble-t-il, que la tradition, ayant à donner des noms aux trois fils de Nôa'h comme chefs de trois grandes races, ait emprunté ces noms à ces races elles-mêmes, ait accepté ceux que chacune d'elles, dans ses rameaux les plus voisins et les mieux connus, donnait à son ancêtre éponyme. Et sous ce rapport le nom de *'Hâm* prête à une observation exactement parallèle à celle que nous avons été amené à faire au sujet de Yapheth.

Sans doute l'hébreu possède un adjectif *'hâm,* dé-

rivé de la racine *'hâmam,* qui se présente à nous avec le sens de « chaud, brûlant (1), » et qui a pu être pris comme synonyme de *'hûm,* « noir. » On comprend donc très-bien comment la tradition a attribué au nom de 'Hâm le sens de « noir, » comme ancêtre de peuples au teint foncé, mais non de nègres, ainsi que se le figure un préjugé trop répandu (2) ; il est même probable que la forme que ce nom a définitivement reçue dans la tradition recueillie par les écrivains bibliques était combinée pour y donner cette signification. Mais ce n'a certainement pas été la véritable et première origine du nom de celui des fils de Nôa'h dont on fait la souche des peuples méridionaux en Afrique et en Asie (3). *'Hâm* est formellement, dans

(1) *Jos.*, IX, 12 ; *Job,* XXXVII, 17.

Le *Livre des Jubilés* (chap. VIII) entend le nom de 'Hâm dans ce sens, comme se rapportant au climat brûlant des pays qu'habitaient les peuples 'hamitiques.

(2) C'est ce que nous montrerons dans nos chapitres XI et XIII.

(3) Les tentatives pour expliquer les noms des trois fils de Nôa'h comme indiquant la couleur de leurs races ont complètemen échoué et ne peuvent être tenues que pour des fantaisies plus ou moins ingénieuses (voy. Dillmann, *Die Genesis,* p. 180). Celui de *'Hâm* seul se prête naturellement à une interprétation de ce genret L'explication de *Yapheth* par « blanc » (Hitzig, *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. IX, p. 748), en supposant à *yepheth* le sens de « beauté, » par analogie avec *yâpheh,* « beau, » de la racine *yâphâh,* et en remarquant, avec Knobel qu'un teint blanc et vermeil est décrit comme une marque de beauté dans *Cantic.,* V, 10, et *Thren.*, IV, 7 ; cette explication, quoique singulièrement alambiquée, ne serait peut-être pas absolument impossible. Mais celle de *Schêm* par « rouge, » en le rapprochant de *schânî,* « vermillon, » comme le propose Hitzig (*loc. cit.*), dépasse toutes les limites permises au caprice philologique.

un bon nombre de passages bibliques (1), le nom de l'Égypte. Et c'est, en effet, à la fois la transcription et la traduction sémitique du nom indigène de cette contrée, *Kemi* ou *Kemi-t* (2), la « terre noire, » comme l'interprète très-exactement Plutarque (3), désignation empruntée à la couleur de l'humus extraordinairement fertile qui distingue la vallée du Nil des contrées environnantes (4). L'Égypte était, de tous les pays habités par les peuples 'hamitiques, le plus important, le plus civilisé, celui avec lequel les Hébreux avaient les relations les plus étroites et les plus constantes; c'était donc celui qu'ils devaient en considérer à un certain point de vue comme la mère patrie. Rien donc d'étonnant à ce qu'ils aient adopté l'appellation indigène de ce pays pour en faire le nom de l'ancêtre éponyme de la race à laquelle appartenait sa population.

Quelques critiques ont voulu donner à *Schêm* un sens originairement géographique comme celui de

(1) *Psalm.*, LXXVIII, 51; CV, 23 et 27; CVI, 22.

Même dans I *Chron.*, IV, 40, il peut être question d'une colonie égyptienne aussi bien que de tribus kenânéennes rattachées à la souche de 'Hâm.

(2) Brugsch, *Geographische Inschriften altægyptischer Denkmæler*, t. I, p. 74 et suiv.; Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 55.

(3) *De Is. et Osir.*, 33. — *Kem* ou *kam*, en copte *kame*, est en effet le mot égyptien qui veut dire « noir. »

(4) Voy. Herodot., II, 12.

Les Égyptiens opposaient à *Kemi-t*, « la terre noire, » c'est-à-dire l'Égypte, *Teschr*, « la terre rouge, » c'est-à-dire la Palestine et la Syrie (Brugsch., *Geogr. Inschr.*, t. II, p. 17), dont le sol est mêlé de sable dans une certaine mesure. Hérodote (*l. c.*) établit la même opposition, et dans les mêmes termes, entre l'Égypte et la Libye.

'Hâm. Ils tirent ce nom de l'antique racine *schâmâh*, « être élevé (1), » et ils l'expliquent comme ayant primitivement désigné une montagne ou un haut plateau qui aurait été le berceau et la plus ancienne demeure de la race sémitique (2). Ewald (3) et M. Kiepert (4) vont même encore plus loin et rapportent ceci à la partie orientale du Taurus arménien, qui, chez Moïse de Khorène (5) et chez ses autorités plus anciennes, est désignée par le nom de *Sim*. L'hypothèse est ingénieuse et digne des esprits éminents qui l'ont proposée ; et j'hésite d'autant plus à la repousser absolument que je partage l'opinion à laquelle elle se rattache, celle qui fait descendre les Sémites des montagnes arméniennes ou plutôt de ce que les Assyriens appelaient le pays de Na'iri, les hauts bassins de l'Euphrate et du Tigre, ou des pays sis au nord-est de la Mésopotamie. On sait que cette opinion, qui a rallié la majeure partie des critiques, a été défendue dans les dernières années avec un rare talent par M. Fritz Hommel (6) et M. Ignazio Guidi (7), contre la théorie

(1) C'est ce que faisait déjà Buttmann (*Mythologus*, t. I, p. 221), qui voyait dans Schêm un ancien dieu du ciel, l'Ouranos des fragments de Sanchoniathon (voy. plus haut, t. I, p. 542 et suiv.). Il n'est plus besoin de réfuter cette théorie, depuis longtemps abandonnée.

(2) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 402; Bœttcher *Ex. krit. Æhrenl.*, p. 5; Dillmann, *Die Genesis*, p. 181.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Monatsber. der Berliner Akadem. der Wissenschaften*, 1859, p. 199.

(5) I, 5 et 22; II, 7 et 81.

(6) *La patrie originaire des Sémites*, dans les *Atti del IV° Congresso internazionale degli Orientalisti*, t. I, p. 219-228.

(7) *Della sede primitiva dei popoli semitici*, dans les *Memorie*

qui fait sortir les Sémites de l'Arabie (1). C'est là une question qui a des conséquences historiques très-considérables, mais que je ne puis aborder dans ce livre avec tous les développements qu'elle mériterait, car il faut me tenir rigoureusement enfermé dans les limites, déjà bien assez vastes, de mon sujet. Pourtant il sera difficile de ne pas en toucher quelques mots dans mon xvie chapitre. Mais, pour en revenir au nom de Schêm, tout en trouvant l'hypothèse de son origine géographique ingénieuse et séduisante, je suis loin de la considérer comme démontrée et même de croire qu'il y ait nécessité d'y recourir. L'interprétation traditionnelle, défendue parmi les exégètes modernes par von Bohlen, Gesenius, Tuch et Knobel, laquelle explique ce nom par *schêm,* « renom, gloire, » me paraît encore plus naturelle, rationnelle et probable. Sans même recourir à l'analogie avec l'exemple des peuples slaves qui tirent leur nom national du mot *slava,* « gloire, » il me paraît tout à fait conforme à la conception hébraïque d'avoir donné ce nom de « gloire » au premier ancêtre de la race à laquelle ils appartenaient, car c'était bien à leurs yeux la race glorieuse par excellence, celle à laquelle Dieu avait réservé le plus beau

della Reale Accademia dei Lincei, 3e série, *Classe di scienze morali, storiche e filologiche,* t. III.

(1) Cette thèse a eu récemment trois défenseurs de la plus haute autorité dans MM. Sayce (*Assyrian grammar for comparative purposes,* p. 13), Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens,* § 427) et Eberhard Schrader (*Die Abstammung der Chaldæer und die Ursitze der Semiten,* dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.,* t. XXVII).

titre de gloire, le privilége de produire son peuple choisi, celui auquel il avait révélé son existence, sa nature et son nom. Et même, si l'on observe ce qu'est l'importance théologique de l'expression du « nom de Yahveh, » *schêm Yahveh,* entendu comme la manifestation extérieure de sa divinité en tant que présente parmi les hommes (1), et la façon dont on le désigne absolument par *schêm,* ou *hasschêm* (2), on en vient à conjectúrer que c'est peut-être cette notion qu'exprime, encore plutôt que celle de « gloire, » l'appellation du patriarche Schêm. Car c'est à une branche de la descendance de ce patriarche qu'a été faite la révélation mystérieuse, et si capitale dans les destinées de Yisrâêl, du véritable nom de Yahveh (3), de même que dans cette branche a « résidé son nom, » comme dans l'ange qui conduisait le peuple choisi au travers du désert (4) et dans le temple de Yeroûschâlaîm (5).

C'est encore l'idée de la noblesse supérieure de Schêm et du privilége divin communiqué à sa race qui lui fait attribuer la primogéniture entre les fils de

(1) Voy. les exemples rassemblés dans Genesius, *Thesaur.*, t. III, p. 1432 et suiv.

Sur la notion du *schêm* divin arrivant à devenir une hypostase distincte dans la religion phénicienne, voy. M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 54 et suiv. Sur la puissance magique irrésistible que lui attribuaient les Chaldéens, Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst des Chaldœer,* p. 43 et suiv.

(2) *Levit.*, XXIV, 11 et 16; *Deuteron.*, XXVIII, 58.

(3) *Exod.*, III, 13-15; VI, 3.

(4) *Id.*, XXIII, 21.

(5) I *Reg.*, VIII, 29; II *Reg.*, XXIII, 27; cf. I *Reg.*, III, 2; VIII, 17.

Nôa'h. Si les écrivains sacrés avaient voulu exprimer par le rang donné à ces chefs de races dans la famille du père de la nouvelle humanité l'ordre d'apparition des peuples descendus d'eux sur la scène de l'histoire, la succession de leurs rôles dans le développement de la civilisation, ils auraient dû mettre 'Hâm en tête, le faire suivre par Schêm et celui-ci par Yapheth. Mais ils n'ont pas adopté cet ordre, lequel les aurait obligés à montrer une fois de plus les priviléges du droit d'aînesse passant de l'aîné, qui les perd par sa faute, à un fils puîné, comme lorsque Schêth hérite de ceux qui auraient dû appartenir à Qaîn (1), Ya'aqob de ceux de 'Êsâv (2) et Yehoûdâh de ceux de Reoûbên (3). Pour eux, Schêm, leur père, est le premier né de Nôa'h; c'est donc à lui qu'appartiendra légitimement l'héritage des promesses divines; c'est lui dont Yahveh sera proprement et spécialement le dieu (4). Par opposition, 'Hâm, le fils irrespectueux et impie, celui de qui une partie de la descendance demeurera sous le poids d'une malédiction terrible de l'ancêtre commun, est placé au dernier rang; on le donne formellement pour le plus jeune des frères (5). De même, entre ses fils, Kenâ'an, celui que frappe spécialement la malédiction de Nôa'h, est le dernier né (6), parce qu'il doit être « l'esclave des esclaves

(1) Schêth est « le substitué, » d'après *Genes.*, IV, 25.
(2) *Genes.*, XXV, 29-34; XXVII.
(3) *Id.*, XLIX, 3-4 et 8-10.
(4) *Id.*, IX, 26.
(5) *Id.*, IX, 24.
(6) *Id.*, X, 6.

de ses frères (1). » L'ordre de primogéniture des trois fils du patriarche sauvé du déluge est donc Schêm, Yapheth et 'Hâm, bien que le livre sacré ait l'habitude de les énumérer en Schêm, 'Hâm et Yapheth (2), ordonnance manifestement géographique, qui exprime le degré d'éloignement des peuples rattachés à ces auteurs par rapport au lieu où est placé l'écrivain. Dans le chapitre x de la *Genèse,* le tableau de la descendance de Schêm est placé le dernier pour relier aux *toledôth benê Nôa'h* (3) les *toledôth Schêm* (4) qui les suivaient immédiatement dans le document élohiste, avant l'intercalation du morceau jéhoviste sur la tour de Bâbel (5), en faisant succéder à l'énumération de tous les fils de Schêm la généalogie spéciale de ses descendants par Arphakschad et Peleg. Mais la descendance de Yapheth y précède celle de 'Hâm, conformément à l'ordre de primogéniture.

Je réserve pour le chapitre suivant l'étude des peuples que la *Genèse* énumère comme descendus des trois fils de Nôa'h, ainsi que de la signification ethnique qui en résulte pour chacun d'eux. Les trois fils de Nôa'h sont, en effet, les ancêtres et les représentants des trois grandes races entre lesquelles se divise l'humanité postdiluvienne, la descendance du rénova-

(1) *Genes.*, IX, 25.
(2) *Id.*, V, 32; VI, 10; VII, 13; IX, 18; X, 1.
(3) Elles remplissent tout le chapitre X.
(4) XI, 10-26.
(5) XI, 1-9.

teur de l'espèce humaine après le cataclysme. Mais sans entrer encore dans l'examen de cette question ethnographique, il importe de remarquer ici le parallélisme frappant qu'offrent, dans la façon dont elles se terminent, les deux généalogies bibliques des Schêthites et des Qaînites (1). Après Lemech, la lignée de Qaîn se divise entre trois chefs de race (2) ; celle de Schêth présente le même fait après Nôa'h. Et il est difficile de ne pas en voir encore un reflet dans la façon dont la généalogie biblique des descendants de Schêm par Arphakschad, à la fin de la période qui s'étend du déluge à Abrâhâm, nous offre aussi la triple division des fils de Tera'h (3), chefs et pères de nations, s'ils ne le sont plus de grandes races (4). La donnée fondamentale, plus nette que partout ailleurs dans les fils de Nôa'h, est celle d'une répartition de l'humanité en trois familles ethniques. C'est aussi celle qu'admettaient les Égyptiens, pour qui les hommes formaient trois races, les Âmou (5) au teint jaunâtre, habitant l'Asie, et les Tama'hou (6) ou Ta'hennou (7) à la coloration blanche, répandus dans les îles et sur les côtes septentrionales de la Méditerranée, ainsi que dans une portion de la Libye, deux

(1) Nous l'avons déjà signalé dans notre t. I, p. 180 et 208.

(2) *Genes.*, IV, 20-22.

(3) *Genes.*, XI, 26.

(4) Nous comprendrons leur descendance dans les recherches de notre chapitre suivant.

(5) Ce nom est emprunté au sémitique *'âm*, « peuple. »

(6) « Les gens du nord. »

(7) « Les hommes au teint clair et brillant. »

races correspondant exactement aux familles de Schêm et de Yapheth dans la narration biblique, puis les Na'hasiou, c'est-à-dire les nègres d'Afrique. Il est vrai que les Égyptiens se mettaient à part de ces trois divisions de l'humanité sous le nom de Roṭou, de *roṭ,* « la race » par excellence, s'attribuant une origine plus relevée que celle des autres hommes (1). L'ensemble de toutes les races humaines, ainsi réparties, formait « le troupeau de Râ, » le dieu solaire suprême, les Roṭou étant spécialement sous le patronage de ce dieu, les Âamou et les Tama'hou sous celui de Sekhet et les Na'hasiou sous celui de 'Hor (2).

Dans les antiques traditions iraniennes nous trou-

(1) Sur cette division des races humaines dans le système égyptien, voy. Brugsch, *Geographischen Inschriften altægyptischer Denkmæler*, t. II, p. 89-91; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 98 et suiv.; E. Lefébure, *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. IV, p. 44-48.

(2) Lepsius, *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien,* part. III, pl. XCVII, *d,* et CXXXV-CXXXVI; voy. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* p. 36 et suiv.

Sur la diverse origine que l'on attribuait à ces races, voy. plus haut, t. I, p. 39.

Dans les textes si curieux du temple d'Edfou, publiés par M. Édouard Naville, nous lisons que lorsque le dieu 'Har-m-akhouti eut vaincu ses adversaires, les partisans de Set-Typhon, dans la partie sud du nome de Tes-'Hor (Apollonopolite), ceux qui échappèrent au massacre se divisèrent en quatre bandes. Les uns allèrent au sud : ce furent les gens de Kousch ; d'autres au nord : ce furent les Âmou ; d'autres à l'ouest : ce furent les Tama'hou ; d'autres enfin à l'est : ce furent les Schasou (E. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus,* pl. XXI, l. 2 et 3). M. Chabas trouve que ce récit « concorde d'une manière remarquable avec les données de la *Genèse,* » parce qu'il « attribue la dispersion des nations à un épisode de la révolte des méchants » (*Études sur l'antiquité historique,* p. 97). C'est là une question sur laquelle nous reviendrons dans notre chapitre XIV.

vons aussi la division tripartite des races humaines, personnifiées dans trois ancêtres issus d'un même père. Ce sont les fils de Thraetaona, l'un des premiers Paradhâtas, des héros des premiers jours de l'humanité, celui qui succède à la domination impie de Azhi-Dahâka, personnification terrestre du principe mauvais. Les anciens noms zends de ces trois frères, chefs de races, sont Airya, Toûra et Çairima (1); et ces trois noms apparaissent déjà, dans les livres du *Zend-Avesta,* comme correspondant à trois divisions fondamentales de la terre et des peuples (2). Dans l'épopée traditionnelle de la Perse moderne, ils deviennent Eradj, Toûr et Selm, entre lesquels la domination du monde est partagée par leur père Feridoûn (3). Çairima correspond au Schêm de la Bible, dont son nom

Mais ici je me bornerai à faire remarquer que le récit que nous lisons à Edfou, dans des inscriptions qui ne datent que de l'époque ptolémaïque (il ne faut pas l'oublier), s'écarte des données du système ethnographique des monuments de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, afin de trouver des races distinctes aux quatre points cardinaux. Il sépare les Schasou, c'est-à-dire les nomades du désert d'Arabie, des Âmou de la Syrie, à qui l'ancienne ethnographie égyptienne les réunissait avec toute raison. Il confond les nègres ou Na'hasiou avec les peuples de Kousch, ou du moins ce sont les nègres auxquels il applique ce nom. Sur ce dernier point, d'anciennes habitudes justifiaient cet emploi abusif du terme de Kousch, ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant.

(1) Airyou seul est nommé comme un personnage individuel dans *Yescht* XIII, 131. Mais M. C. de Harlez (*Avesta*, 1re édit., t. III, p. 4) a très-bien établi que le mythe des trois frères remontait au cycle des traditions antérieures à la rédaction des livres du *Zend-Avesta*.

(2) *Yescht* XIII, 143. Les pays de Dâhi et de Çâni, à l'est et à l'ouest de la mer Caspienne, mentionnés dans le verset suivant (144), sont manifestement des divisions des domaines de Toûra.

(3) Spiegel, *Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 554.

n'est qu'une variante ; et pour que ce nom se trouve déjà dans les *Yeschts,* il faut qu'il ait existé également dans la tradition babylonienne, car un emprunt fait par l'Irân aux livres hébreux, dès une date aussi haute (1), serait inadmissible. Le nom d'Airya s'applique à la même famille ethnique que celui de Yapheth dans la *Genèse.* Mais à 'Hâm, père d'une race avec laquelle les Iraniens n'avaient plus depuis longtemps de contact direct à l'époque où furent composés les livres sacrés du mazdéisme, ces livres substituent Toûra, personnification des peuples turcs, qui n'ont pas de représentant dans le tableau ethnographique du chapitre x de la *Genèse,* non plus que les nègres, l'une des races essentielles du système égyptien.

Nous sommes ainsi amené à mettre en regard des trois fils de Nôa'h les trois fils de Thraetaona, qui leur correspondent dans les traditions religieuses de l'Irân, et les grandes races humaines telles que les reconnaissaient les Égyptiens (2).

BIBLE.	IRÂN.	ÉGYPTE.
1. Schêm.	3. Çairima.	2. Âmou.
2. Yapheth.	1. Airya.	4. Ṭama'hou.
3. 'Hâm.		1. Roṭou.
	2. Toûra.	
		3. Na'hasiou.

Les Çabiens ou Mendaïtes, dans leurs livres sacrés,

(1) Le XIIIe *Yescht* paraît bien dater du temps des Achéménides.

(2) Le chiffre qui précède chaque nom dans ce tableau marque l'ordre de primogéniture qui lui est attribué dans le système auquel il appartient.

parlent des trois frères, Schoum, Yamin et Yaphet (1) ; mais on ne saurait dire si la tradition leur en vient de source babylonienne, ou bien est chez eux le résultat d'une infiltration juive ou chrétienne. Cependant la dénomination de Yamin, substituée à celle de 'Hâm, pour celui des frères dont le domaine est le plus méridional, par conséquent placé à la droite de l'observateur qui regarde le levant (2), a ici un caractère franchement original, qui ne procède pas de la Bible.

Dans les fragments de Bérose qui, eux, représentent avec une remarquable exactitude les récits qui se lisaient dans les livres des Chaldéens, il est question de trois frères à demi-divins, qui ont régné presque aussitôt après le déluge, et que, dès les premiers siècles chrétiens, les Pères de l'Église comparaient à Schêm, 'Hâm et Yapheth. Ce sont Cronos, Titan et Prométhée, que l'auteur des *Chaldaïques* représentait comme trois frères ennemis se faisant la guerre (3). Malheureusement on n'a pas encore jusqu'à présent retrouvé de rédaction cunéiforme originale de cette histoire qui fasse connaître quels étaient

(1) Norberg, *Cod. Nasar.*, t. I, p. 96.

(2) C'est ce mode d'orientation qui a produit la dénomination de l'occident en hébreu, *âhôr*, et en assyrien, *a'harru*, « le côté de derrière, » et a valu au midi de l'Arabie le nom de *Yaman*. Voy. C. B. Michaëlis, *Dissert. de locorum differentia ratione anticae, posticae, dextrae, sinistrae*, Halle, 1735.

(3) *A*. Fragm. 47 de mon édition (Euseb., *Praepar evangel.*, IX 14, p. 416; Syncell., p. 44; Euseb., *Chron. armen.*, p. 24, ed. Mai extrait d'Abydène).

B. Fragm. 18 de mon édition (Syncell., p. 44; Euseb., *Chron. armen.*, p. 27, ed. Mai; extrait d'Alexandre Polyhistor).

les noms assyriens que Bérose avait ainsi traduits en grec, s'ils étaient identiques à ceux de la *Genèse* ou s'ils en différaient.

Moïse de Khorène (1), l'historien national de l'Arménie, développe un peu davantage le récit de l'hostilité des trois frères, en disant qu'il l'emprunte à Bérose ou plus précisément à la Sibylle bérosienne (2),

(1) I, 5.

(2) Alexandre Polyhistor précède aussi des mots « la Sybille dit » son récit sur la construction de la Tour des langues et la guerre des trois frères, qui pourtant provient certainement de Bérose, ainsi que l'ont montré Richter (*Berosi quae supersunt*, p. 21), M. C. Müller (*Fragment historic. graec.*, t. II, p. 502) et moi-même (*Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 401), et dont le parallèle, chez Abydène, ne paraît pas avoir été accompagné d'une mention semblable. Josèphe (*Ant. jud.*, I, 4, 3) reproduit presque intégralement le morceau de Cornelius Alexander en l'attribuant à la Sibylle, sans mentionner Bérose. C'est d'après lui et de la même façon que le répètent Eusèbe (*Praepar. evangel.*, IX, 14, p. 417), saint Epiphane (*Adv. haeres.*, I) et saint Cyrille d'Alexandrie (*Contr. Julian.*, I, p. 9, édit. de Leipzig). L'historien des Juifs l'avait certainement emprunté au Polyhistor, quoiqu'il ne le dise pas et préfère le présenter comme puisé par lui-même dans les écrits d'une antique Sibylle, car il se sert précisément des mots qu'Eusèbe nous a conservés dans le morceau extrait directement par lui de Cornelius Alexander; d'ailleurs, bien qu'en ait dit Richter (*Berosi quae supersunt*, p. 31 et suiv.), il ne semble pas que Josèphe ait connu le livre de Bérose autrement que par ses abréviateurs, Alexandre et Abydène.

Est-ce à Bérose lui-même qu'il faut attribuer l'intervention du personnage d'une Sibylle racontant ces événements comme 'Hasis-Adra en personne le déluge dans l'épopée d'Ourouk? Je le crois (voy. à ce sujet mon *Commentaire de Bérose*, p. 402 et suiv.), car Alexandre Polyhistor paraît avoir suivi toujours fort exactement son auteur, et il n'est pas probable qu'il eût introduit de son chef une circonstance aussi importante. D'ailleurs, avant même qu'il eût rédigé son abrégé, la mention faite par Bérose d'une Sibylle chaldéenne à laquelle il attribuait la narration de la Tour des langues et

mais en employant des noms différents de ceux que nous lisons dans les fragments grecs de l'historien de Babylone. « Avant la construction de la tour et la confusion du langage des hommes, dit-il, mais après la navigation de Xisouthros jusqu'à l'Ararat, les trois

de la dispute des trois frères divins était une chose bien connue dans ce monde gréco-oriental d'Alexandrie, qui se préoccupait si vivement de tout ce qui tenait aux antiques civilisations de l'Égypte et de l'Asie. Aussi le Juif alexandrin qui a composé les parties les plus anciennes du IIIe livre des *Oracles sibyllins* sous le règne de Ptolémée Philomètor, vers 165 avant J.-C. (Alexandre, *Oracula Sibyllina*, t. II, p. 314-323), c'est-à-dire 80 ans avant le moment culminant de la carrière de Cornelius Alexander, a-t-il rédigé sa poésie de manière à la placer dans la bouche de cette Sibylle, qu'il fait venir de la Babylonie (v. 808 et suiv.), tout en la présentant, pour donner plus de crédit à ses paroles, comme voisine d'époque et apparentée de près par le sang à Nôa'h (v. 826), comme appartenant à la race des Hébreux en même temps que née à Our de Chaldée (v. 218-220). Et pour mieux relier encore sa prophétie contre les gentils au récit de Bérose, il a eu soin d'y introduire un morceau qui n'est que la paraphrase des paroles mises par cet auteur dans la bouche de la Sibylle au sujet de la construction de la Tour, telles que nous les connaissons par Alexandre Polyhistor (v. 98-109), et un long récit sur la guerre des trois frères, Cronos, Titan et Prométhée, dont nous allons rapporter tout à l'heure le texte.

L'introduction d'un discours sibyllin dans le livre de Bérose et l'existence de vers qui, depuis le milieu du IIe siècle avant notre ère, circulaient ainsi sous le nom de la Sibylle citée par l'écrivain chaldéen, donnèrent lieu à toute une légende sur une Sibylle bérosienne, dont il est curieux de suivre les développements successifs. C'est chez saint Justin le martyr (*Cohort. ad Graec.*, 37), l'apologiste du IIe siècle de l'ère chrétienne, que nous la trouvons pour a première fois. En parlant de la fameuse Sibylle de Cumes, il dit qu'elle était venue de Babylone et qu'elle était la fille de Bérose, l'historien de la Chaldée. Pausanias, un peu plus récent et qui, selon la juste remarque de M. Alexandre, n'avait pas l'habitude de se servir des écrits chrétiens, parle à son tour de la Sibylle fille de Bérose, avec un peu plus de détails. « Il y eut, dit-il, chez les Hébreux d'au-dessus de la Palestine une femme prophétesse, nommée

frères Zerovan, Titan et Yapedosthê se partagèrent la domination de la terre. Et ils me semblent les mêmes que Schêm, 'Hâm et Yapheth. Quand ils se furent partagé l'empire de toute la surface terrestre, Zerovan, enflammé d'orgueil, voulut dominer sur les deux

Sabbê, que l'on dit fille de Bérose et d'Erymanthê; les uns l'appellent la Sibylle babylonienne, les autres la Sibylle égyptienne » (Pausan., x, 12, 9). M. Alexandre (*Oracula Sibyllina*, t. II, p. 38) conjecture que le nom donné ici à la Sybille bérosienne doit être rétabli en Erimantis, *valde prophetans*. En tout cas, il est évident que Pausanias a eu en vue la Sibylle sous le nom de laquelle circulaient les vers qui constituent aujourd'hui les § 2 et 4 du troisième livre des *Oracles sibyllins*, et son langage prouve que, tout en admettant les fables sur leur auteur, il savait que des esprits plus critiques avaient discerné que ces vers étaient d'origine juive et composés en Égypte.

A la même époque, un monument épigraphique nous apporte une preuve bien plus frappante de la renommée qui s'attachait déjà à la Sibylle bérosienne et à sa légende. Nous verrons tout à l'heure Suidas, sans nous dire d'après quel auteur, lui donner le nom de Sambêthê, ce qui, comme l'a surabondamment démontré M. Alexandre (*Oracula Sibyllina*, t. II, p. 84), n'est qu'une transcription différente du même nom hébreu que Sabbê. Or, une inscription funéraire de Thyatira en Lydie (*Corp. inscr. graec.*, nº 3509), datée du proconsulat de Catillius Severus, sous Hadrien, commence ainsi : « Fabius Zosimus s'étant fait faire un tombeau, y a été déposé dans un lieu pur, situé en avant de la ville, près du Sambatheion qui est dans l'enclos du Chaldéen, le long de la voie publique. » Périzonius, dans ses notes sur Élien (*Var. hist.*, XII, 35), et Frantz (*Corp. inscr. graec.*, t. II, p. 840) n'ont pas hésité à reconnaître dans le *Sambatheion* un petit temple à la Sibylle Sambathê ou Sambêthê, qu'avait élevé dans son enclos un devin, disciple de la tradition chaldéenne, car c'est le sens qu'avait pris alors le plus généralement le mot χαλδαῖος (voy. mon article *Chaldaei* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio).

Voici maintenant ce que dit Suidas : « La Sibylle chaldéenne est aussi appelée par quelques-uns hébraïque, et également persique; elle s'appelait de son nom propre Sambêthê, de la famille du bienheureux Noé ; c'est elle qui prédit les exploits d'Alexandre le Macé-

autres. Titan et Yapedosthê résistèrent à sa violence et lui firent la guerre, parce qu'il voulait instituer ses fils comme rois sur tous les hommes. Et pendant cette guerre, Titan occupa une partie des limites héréditaires de Zerovan. Alors leur sœur Astlik (1) s'inter-

donien et dont parle Nicanor, l'historien de la vie d'Alexandre; elle a fait mille prophéties sur le seigneur Christ et sa venue. Les autres Sibylles sont d'accord avec elle, et l'on a de celle-ci vingt-quatre livres, traitant de tout peuple et de tout pays. » Il est facile de reconnaître que Suidas attribue ici en bloc à cette prophétesse toute la collection sibylline, telle que nous la possédons, car il faut évidemment, au lieu de κδ', corriger βιβλία ιδ', ce qui est précisément le nombre des livres des *Oracles sibyllins*. Le lexicographe byzantin confond en même temps avec cette Sibylle chaldéenne la persique, que rien d'autre n'autorise à y identifier; Varron (*ap.* Lactant., *Div. instit.*, I, 6) faisait de cette dernière la plus ancienne des Sibylles et relatait son oracle sur le conquérant macédonien; voy. du reste ce qu'en a dit M. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, t. II, p. 81. Pour ce qui est de la parenté de la Sibylle chaldéenne avec Noé, c'est dans le vers signalé par nous un peu plus haut que Suidas a emprunté ce renseignement. Il ne paraît donc y avoir, dans tout son article, d'emprunté à un auteur quelque peu ancien que le nom de Sambêthê, qui coïncide si bien avec l'inscription de Thyatira.

Mais là ne devaient pas s'arrêter les transformations que la légende fit subir à la Sibylle chaldéenne. Citée par Bérose, elle était devenue dans les premiers siècles de l'ère chrétienne la fille de cet écrivain; au Moyen-Âge nouveau changement; le nom de Sabbê la fit confondre avec la reine de Sabba. C'est ainsi que nous lisons dans Michel Glycas (*Annal.*, p. 313, édit. de Bonn) : « Soba est un peuple d'Éthiopie; c'est sur lui que régna cette merveilleuse Sibylle, qui, sans connaître la loi et sans avoir entendu les prophètes, célébra en Salomon l'auteur de la sagesse; car elle dit : Que le Seigneur ton Dieu soit béni, qui s'est complu en toi, pour te placer sur le trône d'Israël. » Ces derniers mots sont empruntés au IIIe livre des *Rois* (x, 9), pour compter comme la version des Septante. Cédrénos dit également (t. I, p. 166 de l'édit. de Bonn) : « La reine de Saba, que les Grecs ont appelée Sibylle, ayant entendu son nom, vint à Jérusalem. »

(1) Cette mention d'une sœur, à côté des trois frères, rappelle les

posa entre eux, calma par ses séductions leur querelle et les amena à convenir que Zerovan aurait la primauté. Mais les deux autres frères arrêtèrent, en se liant par des serments, qu'ils tueraient désormais tous les enfants mâles de Zerovan, pour éviter que sa postérité ne continuât sa domination. Pour réaliser ce projet, ils chargèrent quelques-uns des plus actifs parmi les compagnons de Titan (1) de surveiller les accouchements des femmes. C'est ainsi qu'ils mirent à mort, conformément à leur serment, deux des enfants de Zerovan. Mais enfin Astlik, après s'être concertée avec les femmes de Zerovan, parvint à persuader à quelques-uns des serviteurs de Titan de laisser en vie les autres enfants, et de les transporter dans l'orient, sur la montagne de l'assemblée des dieux (2). »

Moïse de Khorène n'a certainement pas pris ceci dans un texte écrit en grec, dans les extraits directs

enfants de Lemech dans *Genes.*, IV, 20-22. Le nom d'Astlik, j'ai déjà eu l'occasion de le dire ailleurs (*Commentaire des fragments de Bérose*, p. 438), n'est autre que celui de la déesse chaldéo-assyrienne Ischtar, légèrement altéré et muni de l'adjonction d'une finale arménienne. Or, j'ai montré plus haut (t. I, p. 200) l'identité de nom de la sœur des fils de Lemech, Na'emâh, avec une des formes de la déesse phénicienne 'Âschtharth, correspondant à Ischtar.

(1) Ces compagnons de Titan, qui sont comme ses multiples, des Titans en sous-ordre, rappellent dans leur rapport avec leur chef les Élohim de Sanchoniathon (voy. plus haut, t. I, p. 544), compagnons et ministres de Il-Cronos.

(2) Voilà un trait de tradition chaldéenne bien caractéristique, une allusion formelle et directe au *har-mô'êd* de Yescha'yâhoû (XIV, 13), au *'garschag kurkurra* ou *schad matâti* des documents accadiens et assyriens, dont nous avons longuement traité au chapitre précédent.

de l'ouvrage de Bérose. Sa source était déjà arménienne, et les noms grecs qui désignaient les personnages du mythe dans le livre du prêtre chaldéen, contemporain des premiers Séleucides, y étaient traduits et déguisés sous une forme tout iranienne (1). Zerovan est bien évidemment le zend *zarvan,* « temps, » et cette appellation s'est formée sur le modèle du Zrvâna-akarana, le temps incréé, infini, des livres mazdéens (2); elle a été tout naturellement substituée à Cronos, par suite des idées d'antiquité prodigieusement reculée qui s'attachaient à ce dernier nom. Yapedosthê a été expliqué tout à l'heure; il remplace le Prométhée des fragments grecs de Bérose, par un souvenir des mythes grecs qui font de Prométhée le fils de Iapétos, mythes que l'auteur des *Chaldaïques* avait certainement en vue quand il employait le nom du fils des Titans pour désigner un personnage de la tradition babylonienne. Yapedosthê, d'ailleurs, nous l'avons déjà dit, est certainement une appellation puisée dans la légende nationale arménienne. Le seul des noms grecs employés par Bérose qui n'ait pas été ici changé est celui de Titan. Tout ceci doit être le résultat d'un travail, en partie basé sur des traditions encore existantes en Arménie, que le récit, traduit d'abord des tablettes chaldéennes en grec par Bérose, aura subi à une certaine époque

(1) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël,* t. I, p. 401; Pictet, *Origines indo-européennes,* 1re édit., t. II, p. 626; Fr. Lenormant, *Commentaire des fragments de Bérose,* p. 422.

(2) Voy. Spiegel, *Avesta,* t. II, p. 217.

pour reprendre une forme orientale, en passant de nouveau du grec dans une des langues de l'Asie. Nous n'hésitons pas à rapporter un tel travail aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne et aux savants de l'école d'Édesse, à laquelle appartenait certainement — bien qu'il ait prétendu attribuer une antiquité apocryphe à son livre — le Mar-Abas Katina dont Moïse de Khorène a fait son guide pour les époques antiques de l'histoire d'Arménie.

L'auteur juif et alexandrin qui composait, au milieu du IIe siècle avant l'ère chrétienne, le § 2 du livre III des *Oracles sibyllins,* avait aussi trouvé le mythe des trois frères divins et de leur guerre dans l'ouvrage de Bérose, comme la tradition de la Tour des langues, et il lui a donné place dans ses vers (v. 106-159). Mais ç'a été en le paraphrasant, en le mêlant d'éléments étrangers, empruntés à la mythologie grecque et principalement à la *Théogonie* d'Hésiode, de manière à y greffer le mythe hellénique de la Titanomachie. Voici, du reste, son récit, que nous croyons utile de traduire ici, comme inspiré en partie de Bérose, bien qu'il contienne bien des choses qui n'etaient certainement pas dans les *Antiquités chaldaïques,* et encore moins dans les documents sacrés indigènes de Babylone.

« Quand la Tour fut tombée et les langues des hommes devenues discordantes en proférant les sons les plus divers, toute la terre se remplit de mortels, divisés en royaumes. Ce fut alors la dixième génération d'hommes depuis le moment où le déluge avait

fondu sur les premiers humains (1). Régnèrent Cronos, Titan et Iapétos, que les hommes dirent les enfants puissants du Ciel et de la Terre, introduisant les noms du ciel et de la terre, parce qu'ils étaient de beaucoup les plus puissants des mortels. Ils avaient partagé la terre en trois parts et les avaient tirées au sort, et chacun régnait sur une part, sans qu'ils se fissent la guerre; car ils en avaient fait le serment entre les mains de leur père après ce juste partage.

« Mais vint le terme de la vieillesse de leur père; il mourut, et ses fils, violant d'une manière terrible leurs serments, commencèrent à se disputer à qui, recevant les honneurs royaux, commanderait à tous les hommes. Cronos et Titan combattirent donc l'un contre l'autre. Mais Rhéa, Gaia, Aphrodite à la riante couronne, Dêmêtêr, Hestia et Diônê à la belle chevelure (2), les ramenèrent à l'amitié, réunissant tous les rois, leurs frères, leurs parents et les autres hommes qui tenaient à la royauté par le sang et par

(1) La dixième génération après le déluge marquait une époque climatérique dans le système d'histoire de Bérose, les dix premières générations postdiluviennes y faisant pendant aux dix générations antédiluviennes (voy. plus haut, t. I, p. 228). Mais ce n'est pas l'histoire de la guerre des trois frères divins que l'auteur des *Chaldaïques* plaçait alors; elle était pour lui plus rapprochée du déluge. « A la dixième génération après le déluge, il y eut chez les Chaldéens un homme juste, grand et savant dans les choses célestes. » Voilà ce que Josèphe (*Ant. jud.*, I, 7, 2) affirme avoir lu dans le livre de Bérose ou dans ses abréviateurs. Et il s'efforce, avec bien peu de vraisemblance, de l'appliquer à Abrâhâm. Nous reviendrons, du reste, sur cette question dans notre chapitre XV.

(2) Toute une troupe de déesses helléniques remplace ici la simple Astlik du récit conservé par Moïse de Khorène.

la naissance. Ils décidèrent d'installer Cronos comme roi sur tous, parce qu'il était l'aîné et le plus majestueux. Mais en revanche Titan imposa à Cronos des serments terribles, lui faisant jurer de ne pas élever d'enfant mâle, afin de régner à son tour, quand la vieillesse et la mort seraient venues pour Cronos.

« Aussi quand Rhéa enfanta, les Titans se tenaient autour d'elle et mettaient en pièces ses enfants mâles, laissant la mère élever ceux du sexe féminin. Mais lorsque la vénérable Rhéa accoucha pour la troisième fois, elle mit d'abord au monde Hêra, et les Titans, hommes sauvages, ayant vu de leurs yeux sa fille, retournèrent dans leurs demeures. Cependant Rhéa, de la même couche, donna bientôt naissance à un enfant mâle, qu'elle envoya immédiatement en Phrygie pour y être nourri en secret, sous la garde de trois Crétois, liés envers elle par des serments ; c'est pour cela qu'il fut nommé Zeus, comme enfant envoyé au loin. Elle parvint à soustraire secrètement Poseidôn de la même manière. Enfin la divine Rhéa enfanta un troisième fils, Pluton, en passant à Dodone, d'où coulent les eaux du fleuve Eurotas, qui se jettent dans la mer, mêlées à celles du Pénée, et reçoivent le nom d'eau Stygienne.

« Et quand les Titans apprirent qu'il existait en cachette des fils nés de Cronos et de Rhéa, son épouse, Titan rassembla ses soixante fils et saisit dans des liens Cronos avec Rhéa son épouse, les cacha sous la terre et les garda enfermés dans les ténèbres. C'est ce qu'entendirent les fils du puissant Cronos, et ils

engagèrent contre Titan une dispute et une grande guerre. Ce fut le commencement de la guerre pour tous les hommes et le premier point de départ des luttes à main armée parmi les mortels.

« Alors Dieu fit tomber le malheur sur les Titans, et toutes les races des Titans moururent, ainsi que celles des fils de Cronos. »

C'est d'après ce morceau sibyllin que Tertullien (1) dit : *Decima genitura hominum ex quo cataclysmum* (corr. *cataclysmus*) *prioribus accidit, regnavit Saturnus et Titan et Tamfetus* (corr. *Iapetus*), *Coeli et Terrae fortissimi filii*. Et les cinq vers du texte grec, qu'il traduit ainsi, sont également cités par Athénagore (2).

La comparaison des vers de la prétendue Sibylle avec le morceau de Moïse de Khorène, que nous venons de citer, permet de discerner facilement ce qui, dans ces vers, provient en réalité du récit écrit pour les Grecs par le prêtre babylonien Bérose. Quant au reste, ce sont des emprunts aux fables grecques que le poète juif d'Alexandrie a greffés plus ou moins adroitement sur cette histoire, afin de la faire mieux cadrer avec la mythologie connue du public hellénique auquel il adressait sa soi-disant prophétie sibylline. Telles sont l'intervention au milieu de la querelle des deux frères des principales déesses que la *Théogonie* d'Hésiode fait naître avant les fils de Cronos ; la substitution brusque des Titans de la légende grecque au person-

(1) *Ad. nation.*, II, 12.
(2) P. 307, édit. de Paris

nage unique de Titan, tel que nous le voyons au commencement et que le donnent les extraits plus purs de Bérose (1) ; les appellations de Zeus, Poseidôn et Pluton données au fils de Cronos, afin d'y retrouver les trois grands dieux des mythes des Hellènes ; la naissance de Pluton sur les bords de l'Eurotas de Thessalie (transporté en Épire), dont il n'était certainement pas question dans l'histoire chaldéenne (2) ; enfin la mention de la Titanomachie, à laquelle le poète a donné un caractère différent de celui qu'elle a d'ordinaire dans les récits grecs, puisqu'il y fait lutter les Cronides pour délivrer leur père, captif des Titans, tandis que, chez Hésiode et les autres Hellènes, ce sont les Titans qui essaient de délivrer leur frère Cronos, prisonnier de ses enfants. Notons aussi comme une circonstance ajoutée, mais personnellement propre à l'auteur des vers sibyllins, la substitution de l'Ida de Phrygie à l'Ida de Crète comme lieu de naissance de Zeus, premier indice du système, commun à tous les auteurs de poésies sibyllines, qui plaçait en Phrygie le berceau de l'idolâtrie (3).

La prudence commanderait peut-être de s'arrêter

(1) Cependant le nombre des *soixante* fils de Titan est bien babylonien ; voy. d'ailleurs sur les compagnons de Titan les observations de la note 1 de la p. 210.

(2) C'est par une combinaison syncrétique du même genre que le Sanchoniaton de Philon de Byblos faisait donner par Cronos (*Il*) à sa fille Athênê (*'Anâth*) la royauté de l'Attique ; voy. plus haut, t. I, p. 546.

(3) *Orac. Sibyll.*, v, v. 130; vii, v. 13.

ici, et après avoir groupé tout ce que l'on possède de documents sur l'existence, dans la tradition sacrée de la Chaldée et de Babylone, d'un mythe de trois frères à demi-divins qui se sont partagé le monde, analogues aux trois fils de Nôa'h dans la Bible et aux trois fils de Thraetaona dans la légende iranienne, de ne pas essayer, en l'absence d'une rédaction cunéiforme originale de ce mythe (qui se retrouvera sans doute quelque jour), de percer l'obscurité profonde que des renseignements mutilés, incomplets et tous de seconde main laissent encore planer sur lui. Mais dans les sciences, et en particulier dans celles qui touchent à l'histoire, l'hypothèse est un moyen d'investigation légitime et qui souvent conduit au vrai, à condition qu'on la manie avec sagesse et critique, qu'on l'étaie sur des faits d'une valeur réelle, qu'on s'efforce de la vérifier par l'observation, et surtout qu'on pose bien nettement la limite de ce qui est certitude et de ce qui est hypothèse. Nous ne croyons donc pas qu'il nous soit interdit de hasarder quelques conjectures sur ce que devaient être probablement, dans les documents babyloniens originaux, les noms présentés par Bérose sous le vêtement grec de Cronos, Titan et Prométhée, mais en ayant soin de prévenir le lecteur qu'il s'agit ici de conjectures soumises à vérifications ultérieures, que nous ne voudrions en aucune façon présenter comme des faits démontrés, pas plus que nous n'en aurions le droit.

Pourtant il y a une probabilité si grande qu'elle équivaut presque à une certitude au sujet de la forme

que devait revêtir le nom du troisième des frères. Il correspond au Yapheth biblique. Bérose, d'après ses extracteurs Alexandre Polyhistor et Abydène, l'appelait Prométhée, nom purement grec qu'il n'a pu être conduit à adopter que parce que la tradition hellénique faisait de Prométhée le fils du Titan Iapétos, mais un fils plus célèbre que son père ; et l'auteur des vers sibyllins paraît avoir lu, dans la version de l'histoire de la Chaldée, qu'il avait sous les yeux, Iapétos au lieu de Prométhée. Enfin la source syro-arménienne à laquelle a puisé Moïse de Khorène employait à la place du nom grec la forme Yapedosthê, dont nous avons constaté l'importance et qui se rattache à des traditions orales, indépendantes de l'écrivain gréco-babylonien. Tout ceci fournit des indices d'une incontestable valeur pour faire penser que le nom de la tradition sacrée babylonienne devait être ici conforme à celui qui a été adopté par les rédacteurs bibliques, que probablement il offrait un type assyrien régulièrement correspondant à l'hébreu *Yepheth* ou *Yapheth,* c'est-à-dire vocalisé en *Yaputu* ou *Yuputu.*

Cronos-Zerovan est manifestement, dans le mythe babylonien, le correspondant du Schêm biblique. Par la part incontestablement sémitique de ses traditions religieuses, dont il est aussi impossible de méconnaître l'importance que celle de l'élément suméro-accadien, Babylone appartient à la division du monde antique dans laquelle la primogéniture et la primauté devaient être nécessairement attribuées à ce chef de race. Ainsi que nous l'avons dit, l'introduction du nom de

Çairima dans le système ethnographique des livres mazdéens, dès avant la rédaction des *Yeschts*, établit l'existence de celui de Schêm, dont il est dérivé, dans la tradition babylonienne, où il avait nécessairement la forme de *Šumu* ou *Šamû,* suivant que sa signification originaire était « renom, gloire, » ou bien « élevé. » A ce point de vue même, la forme babylonico-assyrienne de ce nom, quand on l'aura retrouvée, tranchera par sa vocalisation la question encore incertaine de son étymologie.

Mais est-ce bien le nom de Schêm que Bérose a traduit par Cronos ? N'est-ce pas plutôt une autre dénomination parallèle, donnée également au même personnage dans les légendes babyloniennes ? Le choix de cet équivalent grec semble, en effet, de nature à faire croire que l'historien a voulu rendre par là une appellation de l'idiome sémitique assyrien qui impliquait la notion d'antiquité et de temps attachée chez les Hellènes à Cronos, surtout avec le jeu de mots significatif qui s'était établi de bonne heure entre Κρόνος et Χρόνος. La traduction arménienne du Cronos de Bérose par Zerovan lui assure encore ce sens. Il est à remarquer ici que le nom iranien de Zarvan s'introduisit, sous l'influence de la Perse, à une époque qu'il n'est pas possible de déterminer, mais qui doit être probablement celle des Arsacides ou des premiers Sassanides, dans le paganisme aramaïsé du bassin de l'Euphrate et du Tigre. Les livres sacrés des Çabiens ou Mendaïtes nous l'offrent, sous la forme *Sarvan,* comme celui d'un génie du temps, qui appaise la querelle entre

le soleil et les planètes (1). Ce Sarvan correspond exactement au 'Oùlôm de la mythologie phénicienne, que nous avons vu figurer dans les cosmogonies d'Eudème, de Môchos et de Hiéronyme (2) comme un dieu de l'ordre le plus élevé, une des premières puissances cosmiques, qui est le *Saeculum Frugiferum* d'Hadrumète (3), représenté sur les monnaies de l'empereur Albin et de cette ville (4), l'*Aiôn* dont la statue se voyait à Alexandrie et a été décrite par Damascius en termes plus emphatiques que réels (5), et le prototype de l'*Aiôn teleios* de Valentin, identique à l'abîme, βυθὸς, au premier principe, προάρχη, au premier générateur, προπάτωρ (6). « Le mot *'olâm,* dit M. Renan (7), paraît avoir vraiment appartenu à l'ancienne théologie des Sémites. De la signification primitive d' « éternité, » il passa à celle de « monde, » puis à celle de « création, ordre de créatures, » qu'il a dans ce passage de l'épître aux Hébreux (8) δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας.

(1) Norberg, *Cod. Nasar.*, t. I, p. 314

(2) Voy. plus haut, t. I, p. 532-535.

(3) Ch. Lenormant, *Rev. numismatique*, 1842, p. 90 et suiv.; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 168 et suiv.; *Gazette archéologique*, 1877, p. 29 et suiv.

(4) Pellerin, *Recueil de médailles de peuples et de villes*, t. III, pl. LXXXVIII, nº 1; Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, t. IV, p. 134; Mionnet, *Descr. de méd. ant.*, t. VI, p. 579, nº 8; L. Müller, *Numism. de l'ancienne Afrique*, t II, p. 52, nº 29.

(5) *Ap.* Phot., *Biblioth.*, p. 343, ed. Bekker; Suid., *v.* Ἡραΐσκος et Διαγνώμων.

(6) S Iren., *Adv. haeres.*, I, 112; Tertullian., *Adv. Valentin.*, 7 et 8.

(7) *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, nouv. sér., t. XXIII, 2ᵉ part., p. 257.

(8) I, 2.

Les Éons des Gnostiques et les 'Âlamîn, qui jouent un si grand rôle dans le Qor'ân, doivent être rattachés aux mêmes idées; Silvestre de Sacy (1) a démontré qu'il faut traduire ce dernier mot, non par monde, mais par catégorie d'êtres. » L'expression *'heled,* que nous avons étudiée à l'occasion de la cosmogonie de Phérécyde (2), était synonyme de celle de *'ôlâm* ou *'ûlôm,* qui appartenait au vocabulaire assyrien sous la forme *ulamu.*

Il y a dix ans, j'ai émis la conjecture que le nom assyro-babylonien traduit par Cronos et Zerovan pouvait avoir été *Ulamu* ou *Elamu* (3). Je ne reproduirais plus aujourd'hui une partie des arguments dont j'appuyais cette hypothèse; il en est qui, par suite du progrès des études, n'ont pas gardé de valeur. Mais la conjecture elle-même me paraît être toujours soutenable et offrir en sa faveur certaines vraisemblances. Avec les deux significations de la racine *'âlam* en assyrien, un nom du type que j'ai restitué conjecturalement serait susceptible à la fois d'une de ces dualités de sens opposés que les anciens aimaient à trouver dans les noms de personnages divins ou héroïques. Car *ulamu* serait le correspondant exact de Zerovan et de Cronos, et *elamu* (4) un synonyme de Schêm, en

(1) *Journal asiatique,* septembre 1829, p. 161 et suiv.; Garcin de Tassy, *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans,* p. 19.

(2) Plus haut, t. I, p. 578.

(3) *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 431.

(4) Sur l'assyrien *elamu,* « haut, élevé » (cf. l'arabe *'âlamun),* voy. Friedr. Delitzsch, *Assyrische Studien,* p. 39.

tant que ce dernier nom serait pris comme dérivé de la racine *schâmâh*. Le tableau ethnographique de la *Genèse* (1) fait de 'Èlâm le premier-né de Schêm. C'est encore un fait qui pourrait être invoqué en faveur de l'idée que, dans la tradition babylonienne, le personnage qui tenait la place du fils aîné de Nôa'h recevait dans certaines versions un nom analogue à celui de 'Èlâm au lieu du correspondant de celui de Schêm.

Quand au nom de Titan, il est manifeste que Bérose l'avait choisi à cause de l'idée de violence et d'antagonisme que l'on attachait à cette appellation, rapportée par Hésiode (2) au verbe τιταίνειν. En effet, le personnage qu'il appelle ainsi est présenté par lui comme étant spécialement l'adversaire de Cronos-Zerovan. Dans l'extrait de Cornelius Alexander, dans celui d'Abydène et dans les vers sibyllins, il n'est question de guerre qu'entre Titan et Cronos; le troisième frère paraît demeurer neutre. C'est seulement le morceau de Moïse de Khorène qui le range aux côtés de Titan, et encore en lui faisant tenir un rôle tout à fait secondaire et effacé. La trace d'une idée analogue d'opposition et d'insolence attachée au personnage de 'Hâm, qui correspond au Titan de Bérose, apparaît encore clairement dans le récit de *Genes.*, IX, 22-27, car 'Hâm y manque gravement au respect qu'il doit à son père; il y est posé, non plus propre-

(1) X, 22.
(2) *Theogon.*, v. 207-210.

ment en antagoniste, mais en antithèse de ses deux frères, étroitement unis ; aussi, maudit par son père dans la personne de son plus jeune fils, il doit devenir « l'esclave des esclaves de ses frères. »

Maintenant, en adoptant pour un des trois frères le nom de Titan comme expression de l'idée d'antagonisme, Bérose s'est-il guidé sur la signification du nom assyro-babylonien qu'il traduisait en grec de cette façon ? Titan remplace-t-il sous sa plume une appellation de la légende chaldéenne qui aurait eu le sens de « l'adversaire, l'antagoniste ? » Ou bien, tout en choisissant un nom qui pour les Grecs éveillât une notion conforme au rôle mythique du personnage, l'historien de la Chaldée n'a-t-il pas cherché une assonnance rapprochée entre ce nom et celui que lui donnaient les épopées de son pays natal ? Les deux hypothèses sont également possibles, et dans l'état de nos connaissances il serait téméraire de se prononcer pour l'une ou pour l'autre, car il n'en est aucune que l'on puisse appuyer de preuves formelles et décisives.

Remarquons cependant que nous avons déjà rencontré dans le cours de nos études (1), parmi les héros des temps primitifs mentionnés par les traditions épiques de la Chaldée, parmi « les porteurs de couronnes qui depuis les jours les plus antiques ont gouverné la terre, à qui les dieux Anou et Bel ont assuré un renom de terreur, » *naśut agê śa ultu ume*

(1) Plus haut, t. I, p. 370 et suiv.

pana ibelu mâtum, Anum u Belum is̆takkanu s̆ume s̆iri (1), et qui sont descendus ensuite dans le « Pays sans retour » (*îrçitum la târat*) avec les morts vulgaires et les monstres de l'abîme, un personnage d'un caractère titanique, dont le nom, Etana, prêtait à être hellénisé en Titan. Cet Etana jouait encore le premier rôle dans un des récits légendaires, moitié épopées, moitiés contes, d'un accent populaire et presque enfantin, que George Smith a groupés dans le IXe chapitre de son *Chaldean account of Genesis,* en les désignant sous le nom assez impropre de « Fables, » parce que les animaux y interviennent comme personnages agissants et parlants (2). Ce récit, dont on ne possède que quelques lambeaux mutilés qui se conservent au Musée Britannique (3), et qui sont connus par la traduction de G. Smith (4), avait un développement assez considérable, puisqu'il comprenait plus de trois tablettes ou chants. Dans un des fragments, Etana

(1) *Cuneif. inscr. of. West. Asia,* t. IV, pl. 49, 2, *verso;* G. Smith, *Chaldean account of Genesis,* p. 229 et suiv.

(2) De la même façon que l'ânesse de Bile'âm dans *Num.*, XXII, que l'on ne classera point pour cela dans la littérature des apologues et fables, non plus que les rhapsodies de l'*Iliade* où le poète fait parler les chevaux d'Achille.

(3) Tablettes K 2527 et K 2606.

(4) Cette traduction est fort incertaine dans quelques-unes de ses parties et demande à être révisée ; mais nous n'avons pas à entrer ici dans le détail d'une semblable étude de révision. Nous nous bornons, en effet, à indiquer sommairement l'existence de ces fragments, dont le sens général a été bien discerné par Smith, et nous n'insistons spécialement sur aucun passage, sur aucune expression qui auraient besoin d'être discutés à nouveau. M. Sayce a d'ailleurs sensiblement amélioré la première version de Smith.

paraît comme le fondateur ou le restaurateur de la ville de Schourippak, à laquelle président sept Esprits ou sept Anges, *Anunnaki* (1). Dans un autre, nous avons les restes d'un dialogue entre l'aigle et le serpent, qui était relié, nous ne savons trop comment, à l'histoire d'Etana (2). Pour les Chaldéens, le temps des héros primitifs, des patriarches antédiluviens, et aussi de ceux des premières générations après le déluge, était « le temps où les bêtes parlaient (3). » Ceci offre une remarquable analogie avec la donnée essentielle de la forme du récit du chapitre II de la *Genèse* sur la chute du premier couple humain, où le serpent est doué de la parole. Le serpent y tient le rôle du tentateur, et il est à noter que dans le dialogue des deux animaux, que contenait l'histoire d'Etana, le serpent est représenté comme ayant commis un énorme et impardonnable péché. Malheureuse-

(1) Spécialement Anges ou Archanges terrestres, opposés aux sept Igigi ou Igaga, qui sont les Archanges célestes.

(2) Voy. ces deux morceaux dans G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 142-146 de l'édition de M. Sayce; p. 134 et 135 de la traduction allemande de M. Friedr. Delitzsch.

On pourrait peut-être inférer de ce qui reste du texte que l'histoire d'Etana était racontée par l'aigle aux autres oiseaux, qui sont représentés s'assemblant autour de lui quand il a ouvert de son bec le cœur du serpent.

En tout cas, nous apprenons par le précieux fragment de catalogue des poèmes mythologiques de la bibliothèque de Ninive, découvert par M. Pinches (G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, édit. de M. Sayce, p. XI-XIII), que celui-ci était attribué à un ancien chantre du nom de Nisch-Sin.

(3) D'après le *Livre des Jubilés* (III) et Josèphe (*Ant. jud.*, I, 1, 4), tous les animaux étaient doués de la parole dans le Paradis terrestre.

ment, le fragment qui en est parvenu jusqu'à nous ne définit pas la nature de ce péché, ce qui ne permet pas d'entrevoir jusqu'à quelle limite il serait permis de pousser le rapprochement et de le préciser (1). En

(1) Puisque je suis amené à parler du serpent tentateur du chapitre II de la *Genèse* et des analogies qu'il pouvait avoir dans la tradition chaldéenne, c'est le cas de revenir sur la question du cylindre babylonien dont j'ai parlé dans le tome Ier de cet ouvrage, p. 90. L'interprétation de ce cylindre comme retraçant un mythe analogue à l'histoire racontée dans la *Genèse* a été contestée par M. Ménant dans une dissertation communiquée à l'Académie des inscriptions le 31 octobre 1879, et qui est la première d'une série où l'érudit magistrat s'étudie à prouver que les explications proposées avant lui pour les monuments de cette classe, par d'autres que par lui, ne sont en général que des illusions de théâtre, *idola theatri* (c'est son épigraphe), des rêveries indignes de la science (*La Bible et les cylindres chaldéens*, Paris, 1880). On me permettra de dire ici quelques mots de la réfutation qu'il a cru donner d'une interprétation dont je revendique l'entière et absolue responsabilité. Car je l'ai proposée dès 1871 (*Commentaire des fragments de Bérose*, p. 331), c'est-à-dire plusieurs années avant G. Smith, et comme je la crois toujours bonne, j'en réclame la priorité. Dût mon éminent contradicteur continuer à me classer parmi les savants aux interprétations fantaisistes « qui aiment à voir les faits, les monuments et les textes à travers les illusions que crée leur imagination, » je dois avouer que son argumentation ne m'a aucunement convaincu que je m'étais trompé, bien au contraire. Le nouveau dessin qu'il donne du monument, et qui est exactement conforme à celui qu'en donnait déjà la planche de Lajard (*Culte de Mithra*, pl. XVI, n° 4), ne modifie en rien la description que j'en avais faite, après avoir examiné bien des fois le cylindre original au Musée Britannique. Il est incontestable, et reconnu par M. Ménant lui-même, qu'on y voit, au centre d'une composition symétrique, un arbre portant deux gros fruits pendants au-dessous de ses rameaux étendus horizontalement; que des deux côtés de cet arbre sont assis, l'un en face de l'autre, deux personnages à la coiffure différente, qui tous les deux étendent la main chacun vers un des fruits de l'arbre; enfin que derrière un de ces personnages on voit se dresser un serpent. Un seul point est révoqué en doute par M. Ménant : c'est que, si l'une des deux

tout cas, c'est en punition de la faute commise par le serpent que cet animal a été livré par le dieu Schamasch à l'aigle qui doit le dévorer. Dans l'art symbo-

figures est indubitablement celle d'un homme, l'autre, celle auprès de laquelle est le serpent, soit celle d'une femme. Mais par malheur les raisons sur lesquelles s'appuie ici le savant assyriologue ne prouvent qu'une chose: c'est que, tout en colligeant avec un zèle au-dessus de tout éloge une suite sans rivale d'empreintes de cylindres de tous les cabinets, il n'a pas su encore arriver à y discerner les traits caractéristiques de costume et de coiffure qui y distinguent les figures de femmes. Et pourtant les règles à cet égard ont été posées depuis longtemps déjà, de la manière la plus exacte et la plus nette, par M George Rawlinson (*The five great monarchies,* 2e édit., t. III, p. 22 et suiv.). Il ne peut y avoir de doute sur le vêtement et surtout sur la coiffure caractéristique des femmes dans les sujets des cylindres babyloniens, en présence de ceux qui sont reproduits dans Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 7 (aussi dans Ménant, *Catalogue des cylindres orientaux du Cabinet royal de La Haye*, pl. III, n° 14), et pl. XL, n° 6; voy. également pl. XXVIII, n° 12. Je maintiens donc, et tout archéologue ayant le sens et la pratique des monuments figurés — on me permettra de dire que c'est un peu mon métier — sera sur ce point d'accord avec moi, qu'il y a là positivement un homme et une femme aux deux côtés d'un arbre, et un serpent auprès de la femme. Et dès lors, par cette seule constatation matérielle, toutes les objections de M. Ménant tombent d'elles-mêmes; l'interprétation que j'ai proposée jadis, que G. Smith, M. Friedrich Delitzsch et bien d'autres ont acceptée, et que je maintiens avec plus d'assurance que jamais, reste seule possible; tous les traits du sujet l'imposent avec évidence. Quant à l'idée de mon savant contradicteur que dans cette scène, comme dans toutes celles où les cylindres nous montrent deux dieux ou bien un dieu et une déesse, assis face à face aux deux côtés d'une table chargée d'offrandes, « il s'agit de consacrer l'alliance de deux peuples par une cérémonie religieuse, » je serais presque tenté de lui retourner ses propres paroles en disant « qu'elle repose sur une méprise constante du sens critique qui doit présider à l'examen de ces symboles. »

Dans la troisième dissertation de la même série (communiquée à l'Académie des inscriptions le 21 mai 1880), M. Ménant morigène vigoureusement M. C. W. Mansell pour son mémoire, publié dans

lique de l'antiquité, l'aigle déchirant un serpent est un emblème qui n'est guère moins important et moins multiplié que celui du lion dévorant le taureau. Et

la *Gazette archéologique* de 1878 (p. 132 et suiv.) sur *Les premiers êtres vivants de la tradition chaldéo-babylonienne ;* et je dois aussi dire quelques mots de cette critique, qui m'atteindrait indirectement, puisque j'ai souscrit aux idées du savant anglais (plus haut, t. I, p. 52 et suiv.). Mais ici je me sens singulièrement embarrassé. Comment discuter des critiques qui se trompent de but et supposent chez l'adversaire des erreurs grossières qu'il n'a pas commises, pour avoir le plaisir de les réfuter plus facilement ? M. Ménant réduit triomphalement en poudre une théorie fantaisiste, qui aurait cru voir, suivant lui, l'androgyne primordial, source de la race humaine, divisé plus tard en homme et en femme, dans *toutes* les figures à double visage qui se voient sur les cylindres, dans quelque scène que se trouvent ces figures, même quand elles ont deux visages de femme ou deux visages virils et barbus. Mais *jamais personne* n'a soutenu une pareille théorie, qui n'aurait même pas mérité les honneurs d'une réfutation. Au lieu de cela, M. Mansell n'a allégué qu'*une seule* représentation, gravée sous le plat d'un cône de travail perse, représentation que M. Ménant passe absolument sous silence et qui nous montre *exceptionnellement* une figure à deux visages, *l'un d'homme et l'autre de femme;* encore ne la cite-t-il que comme pouvant donner *par analogie* une idée de la façon dont on devait se représenter plastiquement cet androgyne décrit dans le *Boundehesch;* mais il n'en voit même pas sur ce monument la figure, car il l'interprète comme représentant une divinité. Ce n'est pas tout. M. Ménant reproche à M. Mansell d'avoir cru reconnaître l'androgyne humain primordial dans une figure de femme à deux visages que le savant anglais a formellement expliquée comme celle de la double *Ischtar,* et cela sur un cylindre que M. Mansell est censé avoir dit de travail *perse* au lieu de travail *chaldéen,* tandis qu'en réalité il le dit *babylonien,* tout comme M. Ménant. Et le mieux est qu'ici, se trouvant d'accord, tous deux se sont trompés. Le cylindre en question, qui fait partie des collections du Cabinet des médailles (Lajard, *Culte de Mithra,* pl. XXIX, n° 1 ; Chabouillet, *Catalogue général des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, p. 123, n° 770; *Gazette archéologique,* 1878, p. 135; Ménant, *La Bible et les cylindres chaldéens,* p. 37), n'est aucunement chaldéen. Il appartient à une classe

l'on peut de même, sur les monuments figurés, suivre la trace de sa transmission depuis la civilisation asiatique (1) jusque dans la Grèce (2).

L'assimilation de Etana et du Titan de Bérose a déjà été proposée, entre autres par M. Sayce (3), et j'en suis, pour ma part, assez séduit. Cependant elle demeure encore bien hypothétique, et pour la restitution de l'appellation indigène du personnage hellénisé en Titan, nous ne saurions jusqu'ici approcher de la vérité probable autant que pour les noms de ses deux frères.

spéciale et parfaitement caractérisée parmi les monuments de ce genre, classe qui se reconnaît à un travail à part, à certains détails du costume des personnages, et à l'emploi d'ornements propres en forme de zones d'entrelacs et d'enroulements. Les cylindres de cette classe proviennent toujours, sans exception, de l'intérieur de l'Asie-Mineure, où ils ont été certainement fabriqués; M. Alex. Sorlin-Dorigny, qui en a recueilli de magnifiques échantillons sur les lieux mêmes de leur provenance habituelle, prépare un travail spécial à leur sujet. Quelques-uns de ces monuments présentent des hiéroglyphes de la nature de ceux que l'on qualifie de 'hittites.

Que M. Ménant me permette de lui conseiller de lire une autre fois avec quelque attention les travaux qu'il voudra réfuter. C'est le seul moyen d'éviter des mésaventures du genre de celles que nous venons de relever; et de la part d'un homme de sa valeur elles sont infiniment regrettables.

(1) Nous voyons, en effet, ce sujet sous le plat d'un cône babylonien inédit appartenant à M[me] la duchesse de Sermoneta, à Rome, et dans l'intaille d'un scarabée phénicien découvert en Sardaigne (A. Della Marmora, *Sopra alcune antichità sarde*, pl. B, n° 85, dans les *Mémoires de l'Académie de Turin*, 2e série, t. XIV.)

(2) Sur cette représentation et sa signification dans la symbolique grecque, voy. Ch. Lenormant, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 28 et suiv.

(3) Dans son édition du *Chaldean account of Genesis*, de G. Smith, p. 146.

La correspondance des trois frères semi-divins dont parlait Bérose avec les fils de Nôa'h, telle que l'ont établie les Pères de l'Église qui ont fait usage du texte de l'historien de la Chaldée, étant justifiée par les remarques qui précèdent, nous constatons que l'ordre de primogéniture, Cronos, Titan et Prométhée ou Iapétos, formellement indiqué dans l'extrait de Moïse de Khorène, doit se traduire, en noms de la tradition hébraïque, en Schêm, 'Hâm et Yapheth. Ceci nous permet d'entrevoir que lorsque les écrivains bibliques, comme ils le font habituellement, énumèrent les trois frères dans cet ordre, ils n'ont pas seulement en vue, comme nous le disions tout à l'heure, la position géographique réciproque des peuples descendus de ces trois personnages ; ils suivent la plus ancienne forme de la tradition qui s'était maintenue en Chaldée, tandis qu'il y a été dérogé par l'écrivain jéhoviste dans le passage où il fait de 'Hâm le plus jeune des enfants de Nôa'h (1) pour mettre le fils impie et maudit au dernier rang de primogéniture, et le représenter comme étant aussi sous ce rapport inférieur à ses deux frères.

Que si nous voulons comparer maintenant dans leur accent général le récit tiré par Bérose des livres sacrés des Chaldéens sur les trois frères Cronos, Titan et Prométhée ou Iapétos, et la narration de *Genes.*, IX, 18-27, où les trois fils de Nôa'h sont mis en scène, nous ne pouvons manquer d'être frappés de l'oppo-

(1) *Genes.*, IX, 24.

sition du caractère humain donné à Schêm, 'Hâm et Yapheth, avec le caractère mythologique, surhumain et presque divin des trois frères de la légende chaldéenne, surtout dans la version, plus détaillée que les autres, que Moïse de Khorène nous en a conservée. La profonde différence d'esprit et d'inspiration de la Genèse chaldéenne et de la Genèse hébraïque, malgré l'étroite analogie de forme de leurs récits, éclate ici d'une façon singulièrement remarquable. Les trois frères qui se partagent la domination de la surface de la terre, dans le récit chaldéo-babylonien, ont toute l'apparence de formes héroïques des trois grands dieux de la triade cosmique supérieure, Anou, Bel et Êa (en suméro-accadien Ana, Moul-ge et Êa) (1), qui dans la vieille religion euphratique président aux trois divisions de l'univers, le ciel, la terre et les eaux, qui même les personnifient dans leur réalité matérielle. Ce dernier point, qui remonte aux plus antiques conceptions religieuses de la période suméro-accadienne (2), est attesté par la façon dont les trois dieux en question reçoivent quelquefois les appellations non sémitiques de *Ê-schar,* « demeure des foules ou des légions (de l'armée céleste) (3) ; » *Ê-kur,* « demeure

(1) Les Grecs traduisaient Anou, Êa et Bel en Ouranos, Cronos et Zeus, exactement comme les dieux phéniciens Schamâ, Il et Ba'al.

(2) Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst,* p. 166 et suiv.

(3) Cosmiquement le *ê-šar* ou *ê-šarra* est le firmament; sur la terre, c'est un temple qui le reproduit et dont le nom, passé en assyrien sous les formes *ešru,* pluriel *ešreti* (voy. Stan. Guyard, *Journal asiatique,* 7e série, t. XII, p. 435 et suiv.), devient une ex-

des pays (1); » *É-a* « demeure des eaux (2), » nomenclature singulièrement ancienne sur laquelle l'appellation de *É-a* est seule passée dans l'usage habituel. La

pression générique pour désigner toute espèce de « temple. » Sur la notion sémitique du temple considéré comme étant lui-même un dieu, comme identique à celui auquel on le consacre, voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 151 et suiv.

Je ne prends pas, avec M. W. Lotz (*Die Inschriften Tiglathpileser's* I, p. 3), l'accadien *šar* comme ayant, dans l'expression composée *ê-šar*, le sens de l'assyrien *nu'hšu*. Il faut l'entendre de la même façon que dans les appellations du dieu Anou, *Šar, Šargal* et *Eni-šar*. Or *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 54, l. 36, *e-f*, interprète *Šar-gal* par *Anum ša kiššat šame u irçiti*, « Anou (comme dieu) des légions du ciel et de la terre. »

(1) Le *ê-kur* cosmique, qui est la terre et la région souterraine (voy. *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 24, 2, l. 3-10, où le *ê-kur* est assimilé à l'*arali* comme région infernale; un fragment bilingue inédit traduit l'expression *ê-kur BA T*, qui sert d'habitude d'expression allophone au nom de l'Arali, par *irçitum mitûti*, « la terre des morts, » l'assimilant ainsi au *kur BA Tna* traduit de même dans *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 30, 2, *recto*, l. 10-11) — le *ê-kur* cosmique était aussi reproduit dans un temple que l'on voit mentionner comme édifié en différents endroits. Le pluriel de ce mot passé en assyrien, *ekurâti*, y devient une expression pour dire « les dieux » (Prisme de Toukoulti-abal-escharra Ier, col. 4, l. 37: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 12; même ouvrage, t. I, pl. 27, 2, l. 10; voy. Friedr. Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 2e édit., p. 15; W. Lotz, *Inschr. Tiglathpileser's* I, p. 142), tout à fait correspondante à celle du phénicien *ba'âlim*.

(2) S. Hoffner, *Gazette archéologique*, 1879, p. 180.

C'est là bien sûrement la donnée primitive, telle que l'établit le sens des trois noms, désignant si clairement le firmament, la terre et les eaux, auxquels président Anou, Bel et Êa, telle qu'elle est aussi indiquée par la façon dont les plus anciens hymnes bilingues (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 24, 2, l. 13-14) placent le tabernacle saint (accad. *bara azagga* = assyr. *parakku ellu*) de la déesse Nin-ge ou Belit, épouse de Moul-ge ou Bel, dans le *ê-kur*. Plus tard, cette ancienne notion s'obscurcit; on perdit le sens de la distinction première du *ê-šar* et du *ê-kur*, et les deux expressions devinrent synonymes. Le dieu Nineb (?) ou Sandon, dont la théogonie et la

notion d'une division tripartite de l'univers, personnifiée dans trois dieux frères, égaux en puissance, consubstantiels et placés sur le même degré d'éma-

mythologie faisaient le fils du dieu Bel, fut désigné comme *abal-ešarra*, « fils du *ê-šarra* », ce qui semblerait lui donner Anou pour père. C'est ainsi qu'il est qualifié dans un hymne incantatoire bilingue que la nombreuse série de divinités qui y sont mentionnées ne permet pas de faire remonter à la période suméro-accadienne primitive, ni même à une date relativement bien élevée (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. I, col. 3, l. 33-34), et dans l'invocation placée en tête de la stèle de Schamschi-Ramân (col. 1, l. 16 : *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 29). C'est également ce dieu dont il faut reconnaître la désignation dans le nom royal *Tukulti-abal-ešarra,* « mon secours est le Fils du E-scharra » (W. Lotz, *Inschr. Tiglathpil.,* p. 2 et suiv.), tandis qu'un siécle et demi environ avant le premier prince qui ait porté ce nom (lequel vivait entre 1120 et 1100 avant J.-C.) nous rencontrons un autre roi d'Assyrie qui s'appelle *Nineb*(?)-*abal-ekur* (Prisme de Toukoulti-abal-escharra, col. 7, l. 55: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 15), ce qui, cette fois, est conforme à la double donnée ancienne de l'Hercule assyrien fils de Bel et de l'application spéciale du nom de *ê-kur* à ce dernier dieu. On arrive même jusqu'à oublier l'existence du mot d'origine accadienne *ekur* et à le lire dans l'usage assyrien comme une expression allophone de *ešar*. C'est ce qui se produit vers l'époque des Sargonides, où nous voyons l'auteur du résumé historique sur les relations de l'Assyrie et de Babylone, connu sous le nom de « Synchronous history, » écrire *Tukulti-abal-E.KUR* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 65, 1, *recto,* col. 2, l. 14) le nom de Toukoulti-abal-escharra Ier, ce que l'on n'a jamais fait du temps de ce prince.

Nous comprenons ainsi par suite de quelle confusion, remontant déjà à une date assez haute, les scribes rédacteurs de certaines tablettes bilingues, donnant des listes de dieux avec tous leurs surnoms, ont rangé *ê-kur* parmi les appellations de Anou (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 54, l. 10 et 41, *e-f*), là où l'on attendrait *ê-šar* d'après le voisinage même des qualifications de *šar*, *šar-gal* et *eni-šar,* qui y sont étroitement apparentées. Il est vrai que d'autres fragments, non publiés, des mêmes tablettes rangent le même *ê-kur* parmi les appellations de Bel, avec *kur-gal* et *eni-kur*.

nation, a bien probablement été le point de départ et le prototype de celle de la division tripartite de l'humanité, que nous voyons se reproduire avec un caractère plus ou moins général ou plus ou moins restreint dans les trois fils de Lemech, les trois fils de Nôa'h et les trois fils de Tera'h (1). La signification qui s'attache au nom de l'aîné des frères de la légende dans ses traductions grecque et arménienne par Cronos et Zerovan concorde d'une manière remarquable avec la notion d'ancienneté exprimée par une partie des épithètes de Anou (2), dieu uranique et cosmique, à la fois χρόνος et κόσμος (3), que j'ai déjà comparé ailleurs au 'Oûlôm phénicien et aux autres personnages analogues. Les types assyriens que nous avons tout à l'heure essayé de restituer comme ceux qui avaient pu être ainsi traduits par Bérose et par Mar-Abas Katina lui conviendraient singulièrement bien comme qualifications, soit *Ulamu* en qualité de temps, soit *Elamu* en qualité de ciel; et même *Šamû*, qui, nous l'avons vu, a grande chance d'avoir été le type correspondant en assyrien au *Schêm* de l'hébreu, est le mot par lequel on traduit l'accadien *ana* (devenu le nom du dieu) dans son acception primitive d' « élevé » et de « ciel, » deux idées qui se tiennent de bien près (4).

(1) Voy. plus haut, p. 201.

(2) Voy. ce qu'en dit sir Henry Rawlinson dans l'Hérodote anglais de son frère (G. Rawlinson, 2e édit., t. I, p. 486).

(3) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 164-178.

(3) *Die Magie und Wahrsagekunst*, p. 141.

(4) Voy. Fr. Lenormant, *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, p. 3-16.

Dans quelques récits mythologiques, entre autres dans celui du déluge (1), Bel se montre avec un caractère de violence destructrice où reste encore quelque chose de la physionomie terrible du Moul-ge de l'ancienne religion des Schoumers et des Akkads (2). La guerre entre les trois frères, qui n'a pas trouvé place dans le cycle des récits de la *Genèse,* — sans doute parce qu'elle était trop proprement mythologique, trop intimement liée aux conceptions religieuses du polythéisme, — semble, surtout avec l'intervention pacificatrice de leur sœur Astlik ou Ischtar, une reproduction des luttes cosmogoniques où se sont trouvés engagés les dieux primordiaux, luttes dont nous avons un écho dans le récit chaldéo-babylonien sur la guerre des sept esprits méchants, fils d'Anou, contre le Dieu Sin (3), et qui prennent un caractère encore plus violent dans la mythologie phénicienne, où nous trouvons la grande guerre d'Il-Cronos contre Ouranos (4),

(1) Plus haut, t. I, p. 400 et suiv., 615 et suiv.

(2) Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst,* p. 174 et suiv.

Le Namtar, c'est-à-dire la peste personnifiée, est « le fils préféré de Moul-ge (Bel), enfanté par Nin-kigal (Allat, la reine des enfers une des formes de Nin-ge = Belit); » accad. *Namtar dû kiakama Mul-gelal šatudda Nin-kigal,* assyr. *Namtaru maru naram Beli ilidti Allati* (*Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 1, col. 1, l. 5-8).

(3) Voy. plus haut, t. I, p. 519 et suiv.: I[er] Appendice, 1, *I.*

(4) Entre autres rapprochements qui établissent l'identité fondamentale du Anou chaldéo-babylonien avec l'Ouranos de Sanchoniathon et l'Ophioneus de Phérécyde, il faut faire entrer en ligne de compte la curieuse qualification accadienne de *alala,* mot à mot « image, figure, apparence plastique » (le mot correspond au sémi-

racontée par Sanchoniathon (1) et aussi par Phérécyde (2), lequel donne aux deux antagonistes les noms de Cronos et d'Ophioneus (3).

Anou, dans les conceptions de la mythologie et de la théogonie de la Chaldée et de Babylone (4), se manifestant avec Anat sous une série de formes successives (5), préside aux premières phases de l'évolution de l'univers, comme Ouranos et Gê chez les Grecs. Mais, comme l'Ouranos (*Schamâ*) des récits traduits en grec par Philon de Byblos du phénicien de Sanchoniathon, son règne absolu et exclusif est placé à l'époque primordiale où l'univers est encore chaotique et imparfaitement organisé ; il est le ciel de cette période initiale, où l'esprit de discorde, d'hostilité et de ténèbres n'a pas complètement cessé de régner. Aussi produit-il parallèlement des dieux bienfaisants

tique *çalmu*), qui est donné à Anou (sous les deux formes, phonétique et idéographique, *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 54, l. 11, 12, 42 et 43, *e-f;* t. III, pl. 69, l. 16, 18 et 19, *a-b*). Ceci rappelle le singulier dire de Sanchoniathon que « c'est d'après lui que l'élément qui est au-dessus de nos têtes a été appelé ciel, à cause de son incomparable beauté » (plus haut, t. 1, p. 542), et encore plus les images ou les caractères que, d'après ce que Nonnos (*Dionysiac.*, XLV, v. 351 et suiv.) emprunte à Phérécyde, le vieil Ophion a inscrits dans les orbites des planètes (plus haut, t. I, p. 563).

(1) Plus haut, t. I, p. 542 et suiv.: Ier Appendice, II, *G*.

(2) Plus haut, t. I, p. 561-567 : Ier Appendice, III, *P-T*.

(3) Nous avons déjà comparé ce récit de Sanchoniathon et de Phérécyde avec la donnée de la guerre des sept Esprits, fils de Anou, contre Sin.

(4) Sur ces généalogies des dieux, voy. le Ier Appendice de notre tome I, I, *K*.

(5) A ce sujet, comparez entre eux les morceaux donnés dans le t. I, p. 493-496 : Ier Appendice, I, *A-C*.

et lumineux, et des esprits mauvais qui portent le trouble dans le monde. L'ordre ne peut succéder à l'état confus et troublé de cette époque de naissance de l'univers qu'après une lutte violente où le dieu antique des premiers jours se fait l'antagoniste des dieux qui représentent le progrès du monde vers une constitution parfaite. En Phénicie, Ouranos (*Schamâ*) est détrôné, après une longue guerre, par Cronos (*Il*), que Zeus (*Ba'al*) détrône à son tour ; c'est la donnée reproduite dans la *Théogonie* d'Hésiode, la succession des dominations d'Ouranos, de Cronos et de Zeus, où le dieu ancien est toujours vaincu, renversé de son trône et réduit en captivité par le dieu nouveau, son fils. Dans les mythes chaldéo-babyloniens, quand Bel et Èa procèdent à l'organisation définitive de l'univers, à l'établissement régulier des mouvements sidéraux, ils limitent le pouvoir de Anou ; ils lui associent dans le gouvernement des choses célestes Sin, Schamasch et Ischtar, chargés de faire suivre aux astres des orbites fixes et déterminés. Mais les sept mauvais Esprits, fils de Anou, veulent mettre obstacle à l'institution de cet ordre nouveau. Ils se précipitent sur Sin (la lune), auquel les Chaldéo-Babyloniens attribuaient la primauté entre les luminaires célestes, pour l'empêcher de remplir sa mission. Schamasch et Ischtar abandonnent leur compagnon, qui est éclipsé, et vont s'asseoir aux côtés de Anou, qui dans cette forme de la fable ne prend pas part à la lutte, mais qui y assiste en spectateur favorable aux adversaires du dieu de la lune. Il faut, pour en finir, qu'Èa inter-

vienne et envoie son fils Maroudouk, le champion des dieux, pour délivrer Sehin en précipitant les sept fils de Anou dans l'abîme. Ce n'est donc pas ici le dieu de l'ordre primordial et imparfait de l'univers qui est vaincu et absolument détrôné, comme dans la donnée phénicienne; ce sont ceux de ses fils et de ses agents qui personnifient le côté encore mauvais et troublé de son pouvoir. Pour lui, même après le changement opéré par ses frères Bel et Êa, il continue à régner sur une partie du monde; mais son empire est désormais limité. Les dieux plus actifs de l'organisation démiurgique de l'univers le relèguent dans le ciel immobile des étoiles fixes, appelé spécialement « le ciel de Anou (1). » Il en demeure le maître et y trône dans sa toute-puissance, se tenant désormais étranger aux choses passagères des cieux mobiles des planètes et du monde terrestre.

N'est-ce pas une reproduction fidèle de cette histoire cosmogonique, transformée en fable héroïque, que nous avons dans le récit de la guerre des trois frères après le déluge, tel que nous l'a conservé Moïse de Khorène? La façon dont Titan et Prométhée-Iapétos traitent Cronos-Zerovan après leur lutte est tout à fait pareille à celle dont Bel et Êa traitent Anou en organisant le monde. Ils lui laissent l'honneur de la primauté; mais ils limitent étroitement son gouvernement effectif dans un domaine déterminé, se faisant

(1) Dans le récit du déluge, ce ciel supérieur est seul à l'abri des ravages du cataclysme; c'est là que les dieux se réfugient: plus haut, t. I, p. 397 et 610.

pleinement indépendants partout ailleurs ; et ils ne lui permettent plus d'élever de fils, de peur que sa puissance ne se perpétue et n'empiète sur leurs propres domaines, en y portant le trouble.

Si donc la tradition chaldéenne et la tradition biblique ont en commun la donnée de la division tripartite de l'humanité postdiluvienne, descendue de trois frères, et probablement aussi les noms qui désignent ces fils de l'auteur nouveau de la race des hommes, elles tirent un parti tout à fait différent de cette donnée commune. La tradition sacrée de Babylone et de la Chaldée y rattache une fable mythologique et cosmogonique, qui procède des conceptions d'un polythéisme naturaliste. La Bible ne connaît pas cette fable ou l'écarte avec intention. Elle met les trois frères en scène dans une histoire d'un caractère tout humain, pénétrée de l'esprit du plus rigoureux monothéisme, histoire qui contient à la fois une double leçon morale, de sobriété et de respect filial, et la légitimation de la conquête de la Terre Promise par les Benê-Yisrâêl, ainsi que de la façon dont ils y traitèrent la population kenânéenne antérieure. Il y a là simultanément un haut enseignement et une revendication de l'origine divine du droit national des Hébreux.

En effet, d'après la *Genèse,* « Nôa'h commença à être cultivateur du sol, et il planta la vigne (1). »

(1) *Genes.*, IX, 20.

Cette traduction se justifie grammaticalement d'une manière satisfaisante (1), et me paraît mieux convenir à la marche générale du texte et à l'enchaînement des idées qui s'y développent que celle qui, complétant directement le sens de *vayâ'hel* par *vayiṭa'*, entend la phrase en : « Nôa'h, l'agriculteur, commença à planter la vigne (2). » Cette dernière impliquerait nécessairement l'existence de tout un cycle de légendes relatives à Nôa'h agriculteur, légendes auxquelles le rédacteur définitif de la *Genèse* n'aurait fait que ce seul emprunt, mais auxquelles il ferait une allusion directe.

Nous avons ici l'énoncé de deux faits distincts et successifs, le rétablissement de l'agriculture après le déluge, puis la première plantation de la vigne, qui constitue un nouveau progrès ; et le premier de ces deux faits est assez important en lui-même pour que l'on ne croie pas que le texte biblique doive être entendu comme l'enregistrant d'une manière formelle et séparée, autrement que par une simple épithète donnée à Nôa'h.

Le morceau que nous étudions ici, *Genes.*, IX, 18-27, appartient originairement à la rédaction de l'écrivain jéhoviste, pour qui l'agriculture tient toujours

(1) Gesenius, *Hebr. Gramm.*, § 142, 4; Ewald, *Hebr. Grammat.*, p. 298, *b*.

(2) Cette traduction a pourtant en sa faveur des autorités considérables, Schumann, Frantz Delitzsch, Keil, Bœhmer, M. Eberhard Schrader et M. Dillmann. Grammaticalement, elle est peut-être encore plus régulière que celle que nous suivons; mais elle est moins naturelle dans l'enchaînement du texte.

une place considérable dans l'évolution de l'humanité des premiers âges. Il la considère avec raison comme la base de toute vie régulière et civilisée, et, contrairement à la conception de philosophie de l'histoire qui prévalut chez les Grecs, il la fait contemporaine de la naissance même de l'humanité. C'est Dieu en personne qui l'a assignée comme occupation à l'homme aussitôt après l'avoir créé, et cela déjà dans la vie de béatitude primordiale qui était son lot avant le péché. « Yahveh-Élohîm prit l'homme et l'établit dans le jardin de 'Êden pour le cultiver (1) ; » ceci est mentionné par le narrateur avant même la création de la femme. Si après la faute, quand l'homme est chassé du jardin de délices, Yahveh prononce sur lui la sentence qui le condamne à manger son pain à la sueur de son front, ce n'est pas, comme on se l'imagine trop souvent, le travail qui constitue son châtiment : c'est le caractère désormais bien plus pénible et bien moins fructueux de ce travail ; la malédiction prononcée sur l'homme frappe la terre ; elle devient une nourrice stérile et ingrate, qui répond aux efforts de celui qui la cultive en produisant des épines et des ronces au lieu de riches moissons (2) ; le métier de l'agriculteur, doux et facile dans la vie édénique, devient un labeur des plus rudes, rempli de déceptions et d'amertume. Mais il reste la principale occupation des descendants de Âdâm, le fondement des sociétés. Qaîn est agriculteur

(1) *Genes.*, II, 15.
(2) *Id.*, III, 17-19.

en même temps que Habel berger (1), et le jéhoviste nous montre ce travail du cultivateur, malgré ce qu'il a de pénible, restant en pratique jusqu'au déluge dans la descendance de Schêth (2), laquelle, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, se perpétue dans la possession de la *adâmâh*, qui constitue la terre spécialement féconde et apte à la culture. Enfin le même écrivain a soin de mentionner parmi les effets temporaires du cataclysme le bouleversement de l'année agricole, et de placer dans la bouche de Yahveh la promesse qu'il ne se renouvellera plus (3), ce qui permettra de reprendre désormais le travail du sol dont toute trace a disparu sous les eaux. On voit avec quel soin il suit les destinées de l'agriculture dans ces premiers âges; après cela il devait nécessairement la montrer renaissante, avant que la plantation de la vigne ne l'enrichît d'une nouvelle et précieuse conquête ; il devait noter le moment ou « Nôa'h commença à être cultivateur du sol, » ou, pour traduire son expression mot à mot, « l'homme du sol. »

Cette expression de l'office d'agriculteur du patriarche, *îsch hâadâmâh*, est formée de la même façon que celle de *îsch sadêh*, « homme de la vaste plaine, » que *Genes.*, xxv, 27, emploie pour caractériser la vie errante de chasseur de 'Êsâv, par opposition à celle de Ya'aqôb, lequel est le *îsch tâm yschêb ôhâlêm*, l'homme paisible et sédentaire, qui reste sous

(1) iv, 2 et 3.
(2) v, 29.
(3) viii, 22.

les tentes. Mais ce qui est remarquable dans *îsch hâadâmâh* et ce qui nous ramène à la Chaldée comme source première d'où les Téra'hites apportèrent avec eux toutes ces traditions, ayant déjà une forme fixée, c'est la façon dont cette locution, qui ne se rencontre nulle part ailleurs dans la Bible, semble calquée sur le vieux terme suméro-accadien pour désigner l' « agriculteur, » le « laboureur, » *dam-qar* ou *dam-gar* (1), emprunté par l'assyrien sémitique sous la forme *damkarum* (2). Ce terme de la langue

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 7, l. 35, *g-h ;* pl. 31, l. 72, *b*. Dans ce dernier endroit, une liste de fonctions et de professions enregistre le laboureur (accad. *dam-gar*, assyr. *damkaru*) à côté du jardinier (accad. *nu-giššar*, assyr. *zikar kirî*).

Un autre synonyme suméro-accadien, pour désigner l'agriculteur, le laboureur, est *ibira* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 7, l. 34, *g-h*).

(2) La forme assyrienne *damkaru* implique, comme l'a judicieusement remarqué M. Paul Haupt (*Die sumerischen Familiengesetze*, p. 35), une prononciation accadienne *damgar,* un *g* du suméro-accadien se transformant fréquemment en *k* dans les nombreux emprunts de vocabulaire que l'assyrien fait à cette langue (*êgal*, « palais » devenant par exemple *ekallu ; guza*, « trône, » *kussu*; *'gigal*, « abondance, » *'hikallu*), tandis que dans le même passage le *q* suméro-accadien demeure toujours *q*.

M. Stan. Guyard, qui dans d'autres cas a été mieux inspiré, s'est efforcé vainement de montrer dans *damkaru* un mot sémitique (*Revue critique,* 19 janvier 1880, p. 49), qu'il croit dérivé de la racine *mâkar,* laquelle existe en effet en assyrien et en arabe. Mais pour trouver dans le quatrilitère qui nous occupe un dérivé, possible au point de vue de la philologie sémitique, de cette racine, il faut de *damkaru* le changer arbitrairement en *tamkaru,* en inventant pour le signe initial de l'orthographe de ce mot le signe *dam*, une valeur *tam* qu'il n'a nulle part, que rien ne justifie et n'autorise, que tout, au contraire, combat et dément. La lecture *damkaru* est la seule admissible; et dès lors que deviennent le prétendu caractère sémitique de ce mot et sa dérivation de la racine *mâkar ?* Tout

présémitique de la Chaldée et de la Babylonie est, en effet, un composé de deux éléments bien connus l'un et l'autre dans leur emploi isolé parmi les textes de cet idiome : *dam* qui correspond exactement à l'hébreu *îsch*, car il est de même l' « homme » au sens du latin *vir*, l'homme dans l'acception noble et le « mari, » signification dans laquelle sa traduction assyrienne est *mutu*, hébreu *meth* ou *math*, phénicien *muthu*, *methu* ; puis *qar*, *gar*, traduit en assyrien

cela n'était qu'une illusion, une fantasmagorie qu'il suffit de regarder fixement pour la voir s'évanouir. Car je ne suppose pas que l'on prétende découvrir une formation assyrienne par un *d* servile préfixé, ou admettre la transformation d'un *t* initial en *d* (le *t* assyrien subit quelquefois cette altération, mais uniquement après un *m* ou un *n* et sous l'influence de son voisinage). Voilà pourtant le labyrinthe d'impossibilités philologiques où se jette de gaîté de cœur (et j'en pourrais citer bien d'autres exemples) un orientaliste de la plus sérieuse valeur, et qui a marqué brillamment sa place parmi ceux qui s'occupent d'études assyriennes (envisagées au sens propre, en ce qui touche à la philologie de l'idiome sémitique de ce nom), maintenant qu'il s'est laissé séduire par les fantaisies anti-scientifiques de M. Halévy (voy. son article de la *Revue critique* du 31 mai 1880). Il est impossible qu'un savant du mérite de M. Guyard persiste longtemps dans cette voie sans reconnaître à quel degré il s'y égare. Je n'aime pas les polémiques, et j'éprouve plus de satisfaction à relever ce que les autres font de bon qu'à critiquer leurs erreurs. Je ne veux donc pas m'appesantir sur toutes celles dont le nouvel et unique allié de M. Halévy étaie son adhésion à des théories dont on ne parlera plus, d'ici à quelques années, qu'à titre de curiosités scientifiques, de la même façon que de celle des « hiéroglyphes acrologiques, » que Klaproth prétendait opposer à la découverte de Champollion. Les accadistes ou sumèristes, comme on voudra les appeler, ont d'ailleurs mieux à faire que de s'attarder à ces stériles débats que l'on fait rouler sur des détails d'étymologie ; sans s'inquiéter du bruit qu'on cherche à soulever et qui bientôt tombera de lui-même, ils poursuivent tranquillement leur œuvre de reconstruction de la grammaire et des lois phoné-

abudtu (1), dans le sens spécial de « travail rural, » et aussi *iqlu,* « champ, » comme « champ cultivé, » ce qu'exprimait plus habituellement le dérivé de la même racine suméro-accadienne au moyen d'une voyelle prosthétique, *aqar, agar,* emprunté à son tour par l'assyrien sémitique sous la forme *ugaru.*

Parallèlement aux phases de l'agriculture, la conception des développements successifs de l'humanité primitive, telle qu'elle est exposée dans les premiers chapitres de la *Genèse,* admet un enrichissement graduel des ressources d'alimentation de notre espèce (2),

tiques, d'analyse des textes d'un idiome dont l'existence, contestée par amour du paradoxe, est aussi claire que le jour, et ils savent qu'en matière scientifique aucune opposition n'arrive à empêcher la vérité de se faire jour et de s'établir.

Il était bon pourtant, puisque l'occasion s'en présentait sur ma route, de signaler au lecteur un exemple frappant des étymologies forcées et insoutenables auxquelles on est obligé de recourir avec la théorie anti-accadienne. Pour ne pas admettre la réalité, si claire et si simple, du fait que *damkaru* est un mot d'emprunt qui n'a pas une origine sémitique et qui provient d'une langue où le composé *dam-gar* se forme régulièrement des deux éléments *dam* et *qar, gar,* dont l'existence isolée est attestée par de nombreux exemples, il faut altérer arbitrairement ce mot, car c'est le seul moyen de lui forger une étymologie sémitique. Ce sont là des procédés d'alchimie linguistique contre lesquels proteste le véritable esprit de la science et que, pour ma part, je n'emprunterai jamais à l'école de M. Halévy, même quand il aura fait paraître le livre, jusqu'à ce jour *inédit,* dont une camaraderie un peu trop pressée se hâte de rendre compte, en l'annonçant comme révolutionnant les études assyriologiques, avant qu'il n'existe pour d'autre que pour des confidents soigneusement tirés sur le volet, et que le public impartial n'ait pu le juger ni même savoir ce qu'il contient.

(1) Syllabaire A, n° 195; Friedr. Delitzsch, *Assyr. Lesestücke,* 2e édit., p. 76, A, 9, l. 6; voy. P. Haupt, *Sumer. Familiengesetze,* p. 35.

(2) Cette vue est commune à l'éloiste et au jéhoviste.

et nous avons déjà retrouvé quelque chose d'analogue dans les livres sacrés iraniens (1). En créant l'homme, Dieu lui « donne toute herbe portant semence qui est sur la surface de toute la terre et tout arbre qui a un fruit produisant semence ; cela doit être pour lui la nourriture (2). » Placé dans le jardin de 'Éden, le premier couple humain a pour se nourrir tous les fruits du jardin (3), sauf celui qui lui est interdit par une défense formelle. Après le péché, quand il se voit exclut du Paradis terrestre, il n'est encore question que d'une alimentation végétale pour l'homme antédiluvien, qui se nourrit des productions arrachées péniblement à la terre par son agriculture (4), bien que le sacrifice sanglant soit dès lors institué (5). Tout au plus peut-on admettre que, dans la pensée des écrivains inspirés, l'emploi d'une nourriture ayant eu vie, chose défendue pendant cette période primitive, est compris au nombre des actes de violence coupable dont toute la terre était remplie avant le cataclysme, quand « toute chair eut corrompu sa voie sur la terre (6). » Mais l'usage de la chair des animaux devient légitime dans le nouvel ordre de choses que Dieu établit par son alliance avec l'homme, au sortir de l'arche du juste préservé et de ses trois fils. « Tout

(1) Plus haut, t. I, p. 71; voy. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 27.

(2) *Genes.*, I, 29.

(3) *Genes.*, II, 16; III, 2.

(4) III, 17-19; cf. IV, 12.

(5) IV, 4.

(6) VI, 11-13.

ce qui se meut et tout ce qui est vivant sera à vous pour votre nourriture, dit alors Élohîm ; comme la verdure de l'herbe, je vous donne tout (1). » Nôa'h est donc le premier qui ait pratiqué la nourriture animale, et c'est lui qui en a transmis l'usage à ses descendants, de même que son correspondant iranien Yima est représenté comme ayant appris aux hommes à couper la viande en morceaux et à la manger (2). Bientôt après, Nôa'h dote sa descendance d'un précieux secours de plus pour soutenir ses forces, en inventant les boissons fermentées, en créant la meilleure, la plus saine et la plus généreuse de toutes, celle qui mieux qu'aucune autre « réjouit le cœur de l'homme (3). » Ici, comme lorsqu'il a été question de l'invention des arts métallurgiques, l'écrivain sacré a bien soin de présenter ce nouveau progrès de la civilisation comme une œuvre humaine, tandis que les peuples païens l'attribuaient à un dieu descendu au milieu des hommes (4), les Grecs, par exemple, à Dionysos (5) et les Égyptiens à Osiris (6).

(1) IX, 3.

(2) *Yaçna*, XXXII, 8.

(3) *Psalm.*, CIV, 15 ; cf *Sapient. Jes. Sir.*, XXXI, 35, et XL, 20.

(4) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 387 et suiv. Buttmann (*Mythologus*, t. I, p. 204 et suiv.) n'a pas compris cette différence, quand il assimile complètement Nôa'h aux inventeurs mythiques du vin chez les peuples païens.

(5) Les evhéméristes lui faisaient apporter la vigne de l'Inde (Diod. Sic., III, 32) ou de la Phrygie (Strab., X, p. 469).

(6) Diod. Sic., I, 15. Sur la vigne comme attribut d'Osiris dans les monuments égyptiens, voy. Th. Devéria, *Notice des antiquités égyptiennes du Musée de Lyon*, p. 16.

La tradition enregistrée dans *Genes.*, IX, 20, contient le souvenir d'un double fait, d'une parfaite exactitude historique : la postériorité de la culture de la vigne et de la fabrication du vin sur la culture des céréales, et en général de ce que produisent les champs labourés (1), des dons de Dêmêtêr sur ceux de Dionysos, auraient dit les Grecs ; puis la provenance de la vigne et de sa culture de la région montueuse où la tradition chaldéenne, d'accord avec la tradition hébraïque, avait fini par localiser la sortie de l'arche, après le déluge, région d'où les Sémites, à l'aurore de l'histoire, étaient descendus sur le bassin de l'Euphrate et du Tigre. Les plus hautes autorités en matière de géographie botanique considèrent la vigne comme ayant eu pour patrie primitive la région du Caucase, l'Arménie, où sa beauté frappa les Dix Mille (2) et où elle prospère encore aujourd'hui, à l'état sauvage et à l'état de culture, jusqu'à une hauteur de 4,000 pieds au-dessus du niveau de la mer (3), le Kurdistan et les pays au sud de la mer Caspienne (4). Quant à sa culture et à la fabrication du vin, la science est aujourd'hui d'accord pour reconnaître que c'est

(1) C'est ce que remarque très-justement Knobel, *Die Genesis*, p. 101.

(2) Xenoph., *Anabas.*, IV, 4, 9.

(3) Ritter, *Erdkunde, Asien,* t. X, p. 319, 434, 485, 520 et 554.

(4) De Candolle, *Géographie botanique*, p. 872 ; Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere,* p. 26.

C'est à tort que Link (*Urwelt*, t. I, p. 432) a cru la vigne indigène et spontanée dans tout le midi de l'Europe ; il est bien établi que les pieds nombreux que l'on y trouve maintenant à l'état sauvage proviennent de plantes cultivées.

une des conquêtes sur la nature que la civilisation générale doit le plus certainement à la race sémitique (1), et qu'elle a dû la consommer pendant la période préhistorique de son séjour dans la région au nord-est de la Mésopotamie.

Les Aryas primitifs n'ont certainement connu ni la vigne à l'état cultivé, ni le vin, à la place duquel ils employaient d'autres boissons fermentées, d'une nature fort inférieure, comme le *sôma* fait avec le jus de l'*Asclepias acida* ou *Sarcostemma viminalis*. Les tentatives qui ont eu pour objet de prouver qu'ils avaient cette connaissance (2) ont complètement échoué. Dans l'Inde il ne commence à être question du raisin et du vin que bien après l'époque vêdique ; leurs noms sanscrits sont purement indiens, sans analogues dans les autres idiomes indiens, preuve formelle que la société aryo-indienne n'a reçu la vigne

(1) Hehn, p. 25 et suiv.; voy. aussi le travail de M. Paul Glaize, *La vigne et le vin chez les Sémites et les Aryens primitifs,* dans la *Revue des langues romanes,* t. I, p. 284 et suiv.

L'antiquité de la viticulture et de la vinification chez les Égyptiens doit faire remonter cette conquête jusqu'au peuple proto-sémitique d'où sont sorties en deux lignées divergentes, partant d'une souche commune, les populations 'hamitiques ou éthiopico-berbères (celles-ci se mélangeant dans une assez forte proportion à des éléments mélaniens) et les populations proprement sémitiques ou syro-arabes.

Cependant je dois remarquer que M. Ignazio Guidi (*Della sede primitiva del popoli semitici,* p. 40-47) s'appuie sur des raisons philologiques fort ingénieuses pour essayer de prouver que les Sémites, dans leur unité primitive, ont connu la vigne et sa culture, mais non la fabrication du vin, qui ne se serait développée que plus tard, chez les peuples septentrionaux de la race.

(2) Pictet, *Origines indo-européennes,* 1re édit., t. I, p. 251 et suiv.; t. II, p. 317.

et le vin qu'à une date relativement tardive, postérieurement à sa constitution sur le sol de l'Inde, et suivant toutes les vraisemblances par un apport de l'extérieur. Dans le monde aryo-européen, tous les noms du vin dérivent du terme grec désignant cette liqueur ; on peut en reconstituer avec certitude la filiation, qui donne comme un tableau de la propagation historique de la connaissance du vin chez les différents peuples de l'Europe. Tandis que chez les Hellènes la culture de la vigne et la confection du vin apparaissent universellement établis dès le temps de la composition des poésies homériques (1), les témoignages anciens sont unanimes à dire que l'introduction n'en eut lieu que bien plus tard en Italie, et tout indique que c'est seulement aux Grecs qu'elle fut due (2). Rien donc de surprenant que ce soit de l'ancien type grec du nom du vin, Ϝοῖνος, qui revêtait quelquefois la forme neutre Ϝοῖνον, que soit dérivé le latin *vinum*. A son tour, le mot latin, par l'influence de la civilisation romaine, a passé chez les peuples germains, où il a produit le gothique *vein*, allemand *wein*, et dans une autre direction, chez les peuples celtiques, où ses dérivés sont l'irlandais *fín*, le cymrique *gwin* et l'armoricain *gwîn*. L'ancien slave *vino* se rapproche plus du type latin que du type germanique, et par conséquent semble avoir été emprunté directement au premier, ce qui n'a rien d'historiquement im-

(1) Hehn, p. 21 et suiv.
(2) Hehn, p. 27.

possible; et quand au lithuanien *wynas*, il sort du slave.

Parmi tous ces noms européens, il n'y a donc que le grec οἶνος, d'abord Ϝοῖνος, dont nous devions tenir compte comme ayant un caractère véritablement ancien. Nous le trouvons apparenté à l'arménien *gini*, d'où découle à son tour le géorgien *gwino, gwini*, et d'un autre côté à l'hébreu *yaîn*, qui est le terme même employé par le rédacteur jéhoviste dans le morceau du chapitre IX de la *Genèse*, que nous commentons en ce moment. Ceci donné, doit-on, comme l'ont fait quelques-uns (1), supposer que le mot hébreu provient d'une source aryenne? ou bien que c'est le grec et l'arménien qui ont emprunté aux Sémites le mot qu'ils ont adopté? La question paraît aujourd'hui définitivement tranchée dans le sens de la seconde hypothèse (2). C'est du monde sémitique que les Grecs ont reçu la connaissance du vin, le secret de sa fabrication et son nom, soit médiatement par le canal des peuples de l'Asie-Mineure, soit immédiatement par leurs contacts commerciaux avec les navigateurs phéniciens; il en a été de même des Arméniens. En effet, le grec οἶνος et l'arménien *gini* sont absolument isolés dans l'ancien vocabulaire des idiomes indo-européens; ils n'y ont pas de racine naturelle; et l'absence de tout mot

(1) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 193; Pictet, *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. II, p. 317.

(2) Fr. Müller, dans la *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* de Kuhn, t. X, p. 319; voy. aussi Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, p. 25; Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 432.

correspondant parmi les langues iraniennes (1) interdit de les rapporter à la souche aryaque primitive. On a dû renoncer à l'étymologie qu'en avait proposée M. A. Kuhn (2), rattachant Ϝοῖνος au sanscrit *vênas,* « aimable, agréable, » appliqué quelquefois comme épithète au sôma, en présence du hiatus énorme que rien ne viendrait combler ici entre l'Inde et la Grèce, le vin n'ayant pas, de plus, été connu de bonne heure dans le premier de ces deux pays. Au contraire, l'hébreu *yaîn* se présente dans la famille sémitique accompagné, non seulement de l'arabe *waynun, waynatun,* « raisin noir, » mais aussi du ghez *wyînî,* « vin » et « vigne, » ce qui l'assure positivement comme appartenant au fond indigène du vocabulaire de cette famille d'idiomes. On peut même restituer avec certitude une racine verbale *yâvan* (apparentée à la racine arabe *wa'hana*), exprimant l'idée de chaleur et de fermentation, qui a fourni parallèlement à l'hébreu *yaîn,* « vin, » et *yavên,* « boue, » comme la racine *'hâmar* (arabe *khamara*) a produit les deux dérivés *'hemer* « vin » (arabe *khamrun, khamratun,* syriaque *'hamrô*), et *'homer,* « boue, argile. »

La vigne et le vin, c'est un point qui a été parfaitement mis en lumière par M. Fritz Hommel (3), sont

(1) Le persan *wîn,* « raisin noir, » n'est autre que l'arabe *wayn,* emprunté depuis l'islamisme.

(2) *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung,* t. I, p. 191; Pictet, *Origines indo-européennes,* 1re édit., t. I, p. 254.

(3) *Die Namen der Sæugethiere bei den südsemitischen Vœlkern,* p. 416; *Zwei Jagdinschriften Asurbanibal's,* p. 12.

demeurés étrangers à la primitive civilisation suméro-accadienne du bassin de l'Euphrate et du Tigre, qui avait cependant poussé l'agriculture à un très-haut degré de développement et qui possédait déjà une autre boisson fermentée, celle qu'on appelait en accadien *bi* et en assyrien *šikaru,* probablement le vin de dattes (1), dont l'usage en Babylonie est attesté par Hérodote (2) et Strabon (3). La culture de la vigne et la fabrication du vin n'ont été introduites dans cette région qu'avec l'arrivée des populations parlant l'idiome sémitique que l'on désigne par le nom assez impropre d'assyrien (4). Aussi cet idiome a-t-il, pour désigner le vin, un nom qui lui appartient bien

(1) C'est le sens de l'arabe *sakarun;* c'est aussi, suivant toutes les probabilités, celui du *schêchâr* de l'hébreu, que l'on distingue formellement du vin (*Levit.*, x, 9; *Num.*, vi, 3; *Jud.*, xiii, 4 et 7) et que la poésie oppose d'ordinaire à *yaîn* dans l'autre membre du parallélisme (*Is.*, v, 11; xxiv, 9; xxviii, 7; xxix, 9; lvi, 12; *Proverb.*, xxi; xxxi, 6; *Mich.*, ii, 11). Cependant, comme *schêchâr* désigne étymologiquement une « boisson enivrante » en général (de la racine *schâchar,* arabe *sakara*), on a pu quelquefois appliquer abusivement ce mot au vin, comme on semble l'avoir fait dans *Num.*, xxviii, 7. Dans *Is.*, v, 22, il est question d'un *schêchâr* mêlé d'autres substances parfumées, comme l'était le vin aromatique appelé *mezeg* et *mesech*. C'est le *šikâru mazû* (accadien *bi šurra)* de *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. IV, pl. 26, 7, l. 35-36, de même que le vin mêlé est le *karânu mezu* du même ouvrage, t. II, pl. 44, l. 10, *h*.

(2) i, 193.

(3) xvi, p. 742.

(4) Je dis ce nom impropre, car la langue qualifiée d'*assyrienne* a été parlée et écrite en Babylonie bien avant qu'il n'y eut une nation d'Assyriens; et c'est de là qu'elle est remontée vers le nord, avec tout l'ensemble de civilisation transporté chez les tribus encore confuses des *Gutum* des plus anciens documents cunéiformes, les *goîme* de *Genes.* 1, xiv, et 9.

en propre, *karânu* (1), que double celui du « moût, » du « vin doux, » tiré de la même racine, *kurunnu* (2). L'accadien, au contraire, n'en a pas, et est obligé d'emprunter le mot assyrien sous la forme *karan* (qu'il orthographie phonétiquement *ka-ra-an*) pour désigner cette chose nouvelle (3), ou bien d'appliquer abusivement au vin le composé *geš-tin,* « bois de vie, arbre de vie (4), » qu'il s'est forgé pour désigner la vigne quand la connaissance en a été révélée à ceux qui le parlaient.

En Égypte, la culture de la vigne, *arer* ou *alel* (copte *eloole*), et la confection du vin, *arp* (copte *êrp,* « vin, » *erpô,* « vigne ») (5), sont déjà représentées dans les bas-reliefs des tombeaux de l'ancien empire (6), et ce double travail tint toujours une place

(1) Ce nom s'est propagé en Asie-Mineure, avec le commerce de l'Assyrie, et c'est de cette façon qu'il est devenu la source du grec κάροινον (latin *carenum*), désignation d'une espèce de vin sucré que l'on tirait d'Asie-Mineure. C'est au grec qu'a été emprunté le talmudique *qrênâ,* ce vieux terme sémitique revenant ainsi altéré à son berceau par la voie de l'étranger.

(2) *Karânu* et *kurunnu* doivent être radicalement apparentés à l'hébreu *kerem,* « plantation de vignes » (arabe *karmun*), que l'assyrien possédait aussi sous la forme *karmânu.*

(3) Fr. Lenormant, *Étude sur quelques parties des Syllabaires cunéiformes,* p. 129; Fritz Hommel, *Zwei Jagdinschriften,* p. 12.

(4) Sur ce mot et l'assyrien *karânu,* voy. Fr. Lenormant, ouvr. cit., § x; F. Hommel, ouvr. cit., p. 12-14.

(5) Ce mot a été emprunté par les vers sous la forme ἔρπις, que Sapho avait employée dans des vers cités par Athénée (II, p. 39).

(6) Rosellini, *Monumenti civili,* pl. XXXVII et XXXVIII; Wilkinson, *Manners and customs of ancient Egyptians,* 3e édit., t. II, p. 146; Lepsius, *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopen,* part. II, pl. LIII.

considérable dans l'agriculture nationale des riverains du Nil (1). La viticulture et la vinification se montrent donc à nous aussi anciennes en Égypte que la civilisation même. Mais la vigne est dans la vallée du Nil une plante importée, qu'on ne peut en aucune façon y regarder comme indigène. La population d'origine asiatique qui vint par la route de l'isthme de Suez s'établir en Égypte avant le début des temps historiques, qui y implanta sa langue, rattachée par un lien de parenté primitive aux idiomes sémitiques, et qui y fut la créatrice de la grande civilisation pharaonique, cette population, que nous verrons représentée par les noms de Miçraîm et de ses fils dans le tableau ethnographique du chapitre x de la *Genèse,* en amena les premiers plants avec elle des lieux de son séjour antérieur et l'acclimata dans sa nouvelle patrie.

Ces remarques ont pu paraître au premier abord un hors-d'œuvre. Elles étaient pourtant indispensables pour déterminer avec précision l'origine du récit qui montre Nôa'h plantant la première vigne et faisant le premier vin après être sorti de l'arche. C'est là une forme exclusivement et essentiellement sémitique des traditions relatives au père de la seconde humanité, au juste sauvé du déluge. Au milieu de toute une série de narrations traditionnelles qui nous apparaissent comme formant le patrimoine commun de plu-

(1) Sur la vigne et le vin en Égypte, voy. Wilkinson, ouvr. cit., 3e édit., t. II, p. 142 et suiv.; Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 322 et suiv.

sieurs races diverses, et par suite devant remonter à une époque antérieure à leur séparation, celle-ci se caractérise, au contraire, comme spéciale à une seule de ses races et comme ayant trait à une invention qui a été son œuvre. Si donc nous trouvons quelque chose d'analogue, et comme un écho de cette narration, dans les légendes anciennes d'une autre race, il y aura grande probabilité qu'elle doit y être une importation étrangère, provenant originairement de source sémitique, et dans tous les cas, il n'y sera pas question de la vigne et du vin. La liqueur du raisin y sera remplacée par quelque autre brenvage enivrant et fermenté, par celui qui en était le succédané chez le peuple où nous trouverons un semblable récit. C'est, en effet, ce que nous observons dans une des légendes indiennes relatives à Nahouscha, ancêtre de l'humanité, dans celle que nous avons déjà signalée plus haut (1) et rapprochée, à la suite de Windischmann (2), de *Genes.*, IX, 20-21. Nahouscha s'y adonne au culte de Sôma, le dieu qui personnifie la boisson spiritueuse du sacrifice aryaque, obtenue en broyant dans un mortier les pousses et les feuilles de l'*Asclepias acida ;* il est vaincu par ce dieu, tombe en son pouvoir, et ses biens, comme sa personne, deviennent la conquête de Sôma.

Nôa'h aussi succombe au pouvoir vainqueur du breuvage qu'il a été le premier à préparer et dont il

(1) P. 170.
(2) *Ursagen der arischen Vœlker,* p. 7-10.

dote ses descendants à venir. Ignorant des effets du vin, il en boit jusqu'à s'enivrer, et « il se découvre dans sa tente. » C'est là un des effets honteux de l'ivresse, sur lequel insiste à plusieurs reprises la poésie hébraïque.

« Réjouis-toi, tressaille d'allégresse, fille de Édôm,
habitante du pays de 'Oûç !
Vers toi aussi passera la coupe ;
tu t'enivreras et seras mise à nu, »

dit Yirmyâhou (1). Et 'Habaqqoûq (2) :

« Malheur à celui qui fait boire son prochain !
A toi qui verses ton outre et qui l'enivres,
Afin de voir sa nudité !
Tu seras rassasié de honte plus que de gloire ;
bois aussi toi-même, et découvre-toi !
La coupe de la droite de Yahveh se tournera
vers toi !
et l'ignominie souillera ta gloire. »

Découvrir en public sa nudité aux regards est dans le langage biblique l'expression de la plus profonde ignominie (3). Quant Âdâm et 'Havâh, après le premier péché, ont perdu leur innocence originelle et sentent s'éveiller en eux la conscience du mal, leurs

(1) *Thren.*, IV, 21.
(2) II, 15-16.
(3) *Hos.*, II, 12; *Nahum*, III, 5; *Ezech.*, XVI, 37, cf. 7; XXIII, 29; *Is.*, III, 17; XLVII, 3.

yeux s'ouvrent, et ils connaissent qu'ils sont nus (1); leur premier sentiment est d'en rougir, leur premier mouvement de la cacher en se faisant des ceintures avec des feuilles de figuier cousues. Et avant de les faire sortir du jardin de 'Êden, Yahveh lui-même leur fait des tuniques de peau et leur apprend à s'en vêtir (2). Ce sentiment de honte de la nudité, si contraire à l'esprit et aux habitudes des Hellènes, était, du reste, général chez les Orientaux. Nous le trouvons, aussi vif que chez les Hébreux, chez les Babyloniens et les Assyriens, dont l'art, dans tous les monuments que nous en connaissons, n'offre jamais à nos regards une figure humaine nue, à part le type hébraïque de la déesse Zir-banit ou Zarpanit, la génératrice universelle, la déesse de la fécondité prolifique (3).

Les effets funestes et dégradants que produit l'abus du vin se manifestent aussi dès son invention et affectent le patriarche même qui a doté les hommes de ce bienfait. Nous retrouvons quelque chose d'analogue dans la fable attique d'Icarios, mais avec un caractère plus tragique et en même temps avec un mélange de symbolisme naturaliste qui est tout à fait étranger à l'histoire de Nôa'h (4). Dans celle-ci l'au-

(1) *Genes.*, III, 7.

(2) III, 21.

(3) Sur le type de cette déesse, voy. Layard, *Nineveh and its remains,* t. II, chap. VII; Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana,* p. 214; G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 2e édit., t. I, p. 139; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments de Bérose,* p. 119; *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 208.

(4) Icarios, le type héroïque du vigneron athénien, que l'on fait

teur inspiré n'a admis qu'une leçon morale en même temps que la mention d'un pas nouveau en avant dans le progrès matériel de l'humanité. Tout en marquant une étape de ce progrès des choses qui tiennent au bien-être et constituent la civilisation par l'invention de la boisson fermentée, il en met le danger en saillie par un éclatant exemple, de manière à prémunir contre

vivre sous le règne de Pandion, a pour épouse Phanothéa, à laquelle on attribue l'invention du vers hexamètre (Clem. Alex., *Stromat.*, I, p. 366), et pour fille Érigonê. Il reçoit Dionysos dans sa demeure, sujet retracé par une composition de bas-relief dont il existe dans les musées un certain nombre de répliques (Visconti, *Museo Pio-Clementino*, t. IV, pl. XXV; *Musée Napoléon*, t. II, pl. III; Bouillon, *Musée des antiques*, t. III, pl. XXXVIII; Clarac, *Musée de sculpture*, bas-reliefs, pl. 133; *Ancient marbles in the British Museum*, t. II, pl. IV; Müller-Wieseler, *Denkmæler der alten Kunst*, t. II, pl. L, nº 624; voy. O. Jahn, *Archæologische Beitræge*, p. 198; Stephani, *Comptes-rendus de la Commission impériale archéologique de Saint-Pétersbourg*, 1863, p. 71). En récompense de son hospitalité, le dieu gratifie Icarios du présent du vin, mais lui recommande de tenir ce trésor caché sous terre, de peur des malheurs qui pourraient en survenir. Cette précaution est négligée; des bergers trouvent le vin mal caché, s'en enivrent, tuent Icarios et jettent son cadavre dans la source Anygros, qu'ils comblent de pierres. Érigonê désespérée devient errante (ἀλῆτις) et cherche partout le corps de son père, avec sa chienne Maira. Elle trouve enfin le tombeau d'Icarios dans l'Hymette et se pend à l'arbre au pied duquel il a été enseveli. Dionysos, ou suivant d'autres Zeus, à sa prière, transporte dans le ciel, au rang des constellations, tous les personnages de cette histoire de deuil, Icarios comme Bootès ou Arcturos, Érigonê comme la Vierge, et la chienne Maira comme l'étoile de Sirius (Apollodor., III, 14, 7; Pausan., I, 2, 4; Hygin., *Fab.*, 130; *Poet. astron.*, II, 4 et 25; Serv. *ad* Virgil., *Georg.*, I, v. 67 et 216; Eustath. *ad Iliad.*, p. 389; *ad Odyss.*, p. 1535; Tibull., IV, 1, v. 9, Propert., II, 33, v. 29; Ovid., *Metamorph.*, VI, v. 126; X, v. 451; Hesych., *v.* Αἰώρα et Ἀλῆτις; Steph. Byz., *v.* Ἰκαρία; voy. Welcker, *Nachtrag zur Æschyl. Trilogie*, p. 222 et suiv.; Schwenck, *Etymologisch-mythologische Andeutungen*, p. 148 et suiv.; Osann, *Ueber die erste*

un excès qui a momentanément avili le caractère de l'homme de Dieu (1), de celui qui était un juste par excellence, marchant avec Élohîm (2), contre un excès qui, tout involontaire et inconscient qu'il fût chez Nôa'h, a suffi à le jeter dans un état honteux où il est devenu un objet de dérision pour l'impiété d'un de ses fils (3).

Anpflanzung und Verbreitung des Weinstocks in Attika, dans la *Verhæltn. d. sechst. Versamml. der Schulmœnner und Philologen,* Cassel, 1843, p. 15 et suiv.; Osann, *De Eratosthenis Antigona,* Gœttingue, 1846. La mémoire d'Êrigonê était fêtée chez les jeunes filles athéniennes par la cérémonie de l'*aiôra,* et l'on disait que le jeu de l'*ascôliasmos* ou saut sur les outres huilées avait été inventé par Icarios (Hygin., *Poët. astron.*, II, 4). On prétendait montrer, dans le dême d'Icaria, la première vigne plantée par le héros éponyme sur les indications de Dionysos (Eustath. *ad Iliad.*, p. 871). Ἠριγόνη, celle qui naît au printemps, est manifestement la personnification de la vigne elle-même, qui s'attache et se suspend aux arbres; sa mort est pareille à celle du jeune et beau Mêlos, la pomme, qui dans les fables de Cypre donnait son nom à l'arbre auquel il se pendait (Serv. *ad* Virgil., *Eclog.*, VIII, v. 37). La chienne Maira est le chien céleste, Sirius, qui se montre au moment où mûrit le raisin (Poll., *Onomast.*, V, 42; cf. Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.*, II, v. 517; Schol. *ad Iliad.*, X, v. 29); aussi le chien joue-t-il également un rôle dans la légende locrienne du roi Orestheus. Celui-ci enfouit en terre un morceau de bois qu'une de ses chiennes a mis bas, et au printemps il en voit sortir une vigne (Pausan., X, 38, 1).

Cette fable attique d'Icarios m'a paru bonne à mettre en parallèle avec le récit de la Bible sur Nôa'h plantant la vigne et faisant le premier vin, afin de faire mieux ressortir la différence d'accent entre les histoires bibliques et les mythes proprement dits, bien que des deux côtés il y ait une donnée commune, les fâcheux effets du vin se manifestant dès le moment même où la connaissance en est révélée à l'homme.

(1) Nôa'h est ainsi appelé, *îsch Elohîm*, dans *Deuteron.*, XXXIII, 1.

(2) *Genes.*, VI, 9.

(3) *Genes.*, IX, 22.

On éprouve au premier abord une certaine surprise à voir cette ombre passagère obscurcir un moment l'éclatante figure de Nôa'h, présentée dans tout le reste des narrations où il figure comme un type idéal de justice et de vertu (1) ; mais je ne saurais en conclure avec Ewald, Bœhmer, M. Schrader et M. Dillmann, que tout le morceau sur l'ivresse du patriarche et la malédiction de Kenâ'an (IX, 20-27) n'a originairement appartenu à l'ancien texte ni de l'éloliste, ni du jéhoviste, et constitue une addition du dernier rédacteur, qui a combiné les documents primitifs, addition maladroite et en contradiction avec la manière dont les plus vieux livres concevaient le personnage du père de la nouvelle humanité, que ce rédacteur aura puisée dans des récits populaires. J'y retrouve, au contraire, avec Tuch, Knobel, Hupfeld et E. Keyser, les caractères essentiels de la rédaction du jéhoviste ; car au point de vue de la langue il y a des conformités singulières entre ce morceau et la généalogie des Qaînites du chapitre IV, le récit sur les amours des enfants de Dieu et les filles des hommes, le fragment sur Nimrod inséré au chapitre X et l'histoire de la tour de Bâbel. Ainsi la forme verbale *hê'hêl* de IX, 20, se retrouve avec le même sens dans IV, 26 ; VI, 1 ; X, 8, et XI, 6 ; et pour l'emploi du nom divin *Élohîm* à côté de *Yahveh*, avec intention de marquer une nuance par l'usage de l'un et de l'autre, il faut comparer IV, 25-26, à IX, 26-27. Il me semble, d'ailleurs, que la

(1) Voy. Dillmann, *Die Genesis*, p. 168.

contradiction que l'on voit ici bien subtilement n'existe pas telle qu'on a cru la trouver, ou que du moins elle a été parfaitement voulue et calculée par l'écrivain jéhoviste, et qu'elle rentrait dans son plan comme impliquant un enseignement de plus, lequel a été aussi dans l'intention du rédacteur définitif par qui les deux documents anciens furent combinés.

« Il n'y a sur la terre point d'homme juste (1) qui fasse le bien et qui ne pèche jamais (2). » « Sept fois le juste tombe (dans le péché), et il se relève (3). » Telle est la vérité que le jéhoviste proclame par ce mémorable exemple, de même qu'auparavant, par celui de leurs unions charnelles avec les filles des hommes, il a montré que les anges eux-mêmes sont capables de péché (4), car la perfection n'appartient qu'au seul Yahveh (5). C'est le même écrivain qui a commencé par donner de la faute originelle, qui a placé l'homme sous l'empire du péché, le récit qu'on lit au chapitre III de la *Genèse;* et il poursuit soigneusement les conséquences de cette faute. Elles survivent au cataclysme qui a châtié l'irrémédiable corruption dans laquelle était tombée la première humanité, et le juste à qui sa vertu et sa piété ont valu d'être préservé de ce désastre ne saurait lui-même y échapper. L'ivresse qui dégrade un moment

(1) C'est là précisément la qualification qui appartient par excellence à Nôa'h, *îsch çaddîq : Genes.*, VI, 9; VII, 1.

(2) *Ecclesiast.*, VII, 20.

(3) *Proverb.*, XXIV, 16.

(4) Voy. *Job,* IV, 18; XV, 15.

(5) Voy. plus haut, t. I, p. 339.

le caractère de Nôa'h et le fait descendre de son piédestal de gloire sans tache avait donc sa place naturelle dans le développement de l'histoire des premiers patriarches, telle que le jéhoviste en avait conçu le plan ; je dirai même qu'elle était nécessaire pour compléter l'enseignement dogmatique qu'il y attachait, et où se montre si bien l'inspiration surnaturelle qui l'a guidé.

Plus j'étudie les premiers chapitres de la *Genèse* avec l'attention et le respect qu'ils imposent au chrétien, plus je suis convaincu avec les Pères de l'école d'Alexandrie, en particulier avec Origène (1), et avec le grand cardinal Cajétan (2), qui a renouvelé leur opinion au XVI[e] siècle sans qu'elle ait été l'objet d'aucune censure ecclésiastique (3), plus je suis con-

(1) *Contr. Cels.*, IV, 29.

(2) *Opera omnia*, t. I, p. 25: *Pœna serpentis per modum historiae describitur, et tamen puerile esse constat intelligere eam corporaliter, ut sonat.*

Ibid., t. I, p. 22: *Sunt autem sensus isti metaphorici non solum sobrii secundum Sacram Scripturam, sed non parum utiles christianae fidei professioni, praecipue coram sapientibus mundi hujus; percipientes enim quod haec non ut littera sonat, sed metaphorice dicta intelligimus, ac credimus, non horrent haec tanquam fabellas, sed venerantur mysteria et facilius ea quae sunt fidei complectuntur.*

Il est bon de rappeler de semblables paroles pour montrer quelle est en réalité la largeur du terrain que l'orthodoxie laisse ouvert à l'exégèse, en dépit de certains censeurs à l'esprit déplorablement étroit, qui veulent être plus catholiques que l'Église.

(3) M[gr] Freppel lui-même, qu'on ne saurait classer parmi les libéraux du catholicisme, dit : « L'opinion d'Origène, reprise plus tard par le cardinal Cajétan. quelque hardie qu'elle puisse paraître, est restée néanmoins à l'abri de toute censure ecclésiastique. Si

vaincu que les récits qu'ils contiennent sont essentiellement allégoriques, et qu'en les prenant au sens directement matériel on s'écarte de la pensée de leurs auteurs. Éclairés par la lumière de l'inspiration, ces écrivains ont su faire des traditions sur les origines qui avaient cours chez les Hébreux, comme chez les peuples voisins, le vêtement figuré de vérités sublimes et éternelles ; ils les ont présentées avec un enchaînement d'où résulte un enseignement dogmatique aussi transparent que profond ; et pour arriver à ce résultat ils ont opéré parmi les faits que relataient ces traditions un choix systématique et intentionnel, imprimant aux narrations, dont ils conservaient autant que possible la forme antique, le cachet du plus sévère monothéisme, et faisant passer bon nombre d'entre elles du domaine du mythe dans celui de l'allégorie, deux choses qu'il importe de ne pas confondre et qui, malgré certains points de contact, sont comme esprit foncièrement différentes. Mais ce travail, ils l'ont accompli sur un fond de légendes antérieurement préexistant, auquel

donc l'auteur du *Traité contre Celse* avait restreint son système de défense aux premiers chapitres de la *Genèse,* qui sont en effet pleins de mystères, nous n'aurions pas de grands reproches à lui adresser » (*Origène,* t. II, p. 292).

On sait quelle place de premier ordre le Souverain Pontife Léon XIII, par son Encyclique sur les études philosophiques du clergé, attribue aux écrits du cardinal Cajétan dans l'enseignement ecclésiastique. En mettant en pratique les principes du *probabilisme,* qui en pareille matière n'est pas autre chose que la liberté, ou ceux du *probabiliorisme,* qui est le bon sens, on ne court pas risque d'errer à la suite d'un semblable docteur, quand même son opinion n'est pas celle qui prévaut jusqu'ici chez la majorité des théologiens.

rien n'autorise scientifiquement à attribuer un caractère différent de celui des traditions analogues et étroitement apparentées que possédaient les autres peuples, particulièrement les Chaldéo-Babyloniens (1). Ils n'ont rien inventé, pas plus qu'ils n'ont écrit ces

(1) L'idée si généralement répandue parmi les commentateurs et les historiens catholiques, mais qui n'est aucunement de foi, du privilége exceptionnel et miraculeux par lequel le souvenir exact de l'histoire réelle des premiers âges de l'humanité, altéré partout ailleurs par les erreurs du paganisme, se serait conservé intact, sans interruption ni altération, dans la descendance de Schêm par Arphakschad, 'Èber, Peleg et Tera'h, pour parvenir jusqu'à Abrâhâm et se transmettre ensuite de même dans sa famille jusqu'à Moscheh, de telle manière que les premiers chapitres de la *Genèse* devraient être considérés comme le texte primordial dont on aurait ailleurs des déformations — cette idée repose sur des prémisses qui échappent au contrôle de la science. Je ferai seulement remarquer qu'elle se concilie difficilement avec l'enchainement des phases successives de l'histoire religieuse du peuple choisi, tel qu'il se déroule dans les récits de la Bible. Le livre sacré, dans le dessin qu'il fournit de cette histoire, donne place à deux périodes d'obscurcissement de la vérité religieuse, l'une entre Schêm et la vocation d'Abrâhâm, l'autre pendant le séjour des Benê-Yisrâêl en Égypte jusqu'à l'apparition de Yahveh à Moscheh dans le buisson ardent, périodes où la notion de Dieu lui-même s'oblitère assez pour qu'il soit besoin à chaque fois d'une révélation nouvelle pour la restaurer, pour la rapprendre au peuple qui l'a oubliée. Il suffit d'énoncer ce cadre d'événements pour montrer combien, en s'attachant exclusivement au système historique de la Bible, la préservation merveilleuse des souvenirs des origines au travers de semblables périodes, dans lesquelles la lignée choisie était livrée aux influences des peuples au milieu desquels elle vivait, constituerait un miracle invraisemblable. L'idée d'une révélation directe qui aurait dicté ces récits à l'écrivain sacré serait en réalité plus facile à accepter.

Ce système, un moment presque classique, devient de plus en plus difficile à soutenir à mesure que se multiplient les preuves de la parenté des traditions enregistrées dans la *Genèse* avec celles que contenaient les livres sacrés d'autres peuples de la haute anti-

choses sous la dictée d'une révélation directe et formelle. On est donc en droit de rechercher librement quelle a été la source, le point de départ de tel ou tel des récits qu'ils ont fait entrer dans leur cadre de l'évolution morale de l'humanité primitive dans son

quité et que l'antériorité des rédactions d'un caractère plus mythique, comme celle de la Chaldée, sur la rédaction hébraïque (quelle que soit la date de celle-ci, remontât-elle même jusqu'à Moscheh) devient plus certaine. Il faut avoir bien peu le sentiment de la critique scientifique pour ne pas sentir que le terrain adopté jusqu'ici sur cette question par l'exégèse catholique manque sous les pieds et l'entraînerait à une ruine totale, si elle prétendait s'y maintenir en présence des faits nouveaux résultant des découvertes de la philologie et de l'archéologie orientale, comme de la dissection intrinsèque du texte biblique, poursuivie depuis tantôt un siècle par l'école rationaliste avec des méthodes dont il est impossible de contester la valeur et les résultats. Il le faut surtout pour s'imaginer que l'existence d'un mythe babylonien, phénicien ou iranien, correspondant à tel ou tel des récits des premiers chapitres de la *Genèse*, confirme la réalité historique de celui-ci. Car c'est l'idée diamétralement inverse qu'une semblable coïncidence éveillera d'abord dans tout esprit dégagé des préoccupations de la sorte d'evhémérisme qui règne encore aujourd'hui en pareille matière dans la plupart des écrits apologétiques. Et si l'on n'appuie pas comme il convient sur la différence profonde de l'esprit avec lequel une narration génésiaque donnée est présentée, tout en gardant les mêmes traits essentiels de fait, dans les livres sacrés des Hébreux et dans ceux de leurs voisins polythéistes, la conclusion qui ressortira pour tout esprit critique de la conformité des uns et des autres ne sera certainement pas que cette narration est historique et que la Bible nous en offre la vérité, obscurcie partout ailleurs, mais bien au contraire qu'elle est purement mythique et que le mythe biblique n'a ni un autre caractère ni plus d'autorité que ceux des autres peuples. Et il ne faut pas se dissimuler que c'est la manière de voir qui va s'accréditant chaque jour davantage dans un plus grand nombre d'esprits, parce que la thèse à laquelle s'attache encore la polémique orthodoxe est impuissante à la réfuter.

Celle que nous nous efforçons d'y substituer offre un terrain scien-

rapport avec son créateur, tel qu'ils en voulaient représenter le développement. Ici, je dois l'avouer, en constatant que l'intention du jéhoviste a été manifestement, en même temps qu'il motivait la malédiction prononcée par Nôa'h contre la postérité d'un de

tifiquement plus solide; elle est bien plus acceptable pour la critique impartiale, car elle en accepte tous les résultats réels, et elle les concilie avec la foi. Elle peut au premier abord, chez un certain nombre, causer quelque étonnement par la façon dont elle sort des idées dont on a pris l'habitude, et heurter un peu brutalement cette routine qui se croit un attachement à la tradition quand elle n'est que paresse d'esprit. Mais ce que je nie d'une manière absolue, c'est qu'elle altère et diminue en quoi que ce soit la valeur ou l'autorité religieuse, dogmatique et morale de la Bible. Elle en fait seulement envisager certaines parties sous un autre point de vue que celui auquel on s'était accoutumé, mais qui, je le répète, n'était pas de foi. Elle se concilie sans aucun effort avec toutes les définitions de l'Église sur l'inspiration des Livres Saints. On peut la soutenir en souscrivant sans hésiter à la constitution dogmatique du concile du Vatican qui déclare que ces livres, *Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem* (Concil. Vatic., sess. III, *Constit. dogm.*, c. 2); car cette définition, qui n'implique en aucune façon la théopneustie ou inspiration verbale, doit être complétée par la formule du cardinal Franzelin : *Deus est auctor Scripturarum per conscriptores humanos* (*Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Rome, 1870; 2e édit., 1875). Et elle ne supprime ni la liberté, ni la personnalité littéraire et intellectuelle des écrivains. *Multa in Scripturis dicuntur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur et non juxta quod rei veritas continebat*, dit saint Jérôme (*In Jerem.*, v, 28). Ceci ne porte pas atteinte à ce que proclame Clément VI dans sa Bulle aux Arméniens (rapportée dans Raynaldus, à l'année 1351), laquelle présente à un si haut degré tous les caractères d'un acte dogmatique rendu *ex cathedra : Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris veritatem indubiam per omnia continere.* Car, d'une part, en ce qui n'était pas des choses nécessaires à la foi et aux mœurs, les écrivains inspirés ont parlé suivant les connaissances et les opinions de leur temps, de l'autre la forme de la parabole et de l'allégorie est une de celles que la

ses fils, d'insister sur le fait qui motiva le manque de respect de 'Hâm de manière à montrer que même un « homme de Dieu » n'est pas à l'abri des conséquences du péché de Âdâm, je ne puis m'empêcher d'être frappé de la circonstance, déjà signalée plus

Bible emploie le plus fréquemment pour présenter sous ses voiles la vérité indubitable qu'elle contient. Il est reconnu — et sans l'admettre on tomberait dans de véritables absurdités — que tout ne doit pas y être pris partout au pied de la lettre et au sens réel. Or, tout le problème du caractère à attribuer aux récits des premiers chapitres de la *Genèse* roule sur la question de la limite dans laquelle on doit y admettre la réalité matérielle ou l'allégorie; et ceci, quelle que soit jusqu'ici l'opinion prédominante, reste une question libre, sur laquelle l'Église ne s'est jamais prononcée formellement. L'exemple du cardinal Cajétan est là pour le prouver.

Maintenant, que ces allégories aient été fournies aux écrivains inspirés par une tradition populaire, qui s'était formée spontanément dans le cours des siècles et qui était commune à tous les peuples de l'Asie antérieure, aucune raison de foi, aucune définition faisant loi pour le catholique n'empêche de l'admettre. Il est avéré que bien des fois ils ont mis en œuvre ou rapporté intégralement des traditions et des documents d'origine profane, dans certains cas même étrangère; et en semblable cas on fait consister l'inspiration dans le choix de ces traditions et de ces documents, dans le parti que les écrivains en ont tiré, dans le sens qu'ils leur prêtent, dans l'enseignement auquel ils les font servir. Quant à la question de discerner les morceaux qui ont ce caractère et d'en rechercher l'origine, c'est affaire de critique savante, d'érudition et non plus de théologie. On admet universellement comme pleinement conforme à l'orthodoxie l'hypothèse d'anciens mémoires, de traditions orales ou même écrites sur les premiers âges et les Patriarches, qui auront servi de *substratum* à la rédaction de la *Genèse*, dans lequel on remarque l'absence absolue des formules qui, dans les autres livres du Pentateuque, annoncent une révélation divine directe (Vigouroux, *Manuel biblique, Ancien Testament,* t. I, p. 205). Mais on ne saurait prétendre que ces mémoires, que ces traditions, dont on admet que l'existence est parfaitement conciliable avec les définitions de foi au sujet de l'Écriture Sainte, possédaient le caractère d'inspiration qui les aurait

haut, que la tradition iranienne, réunissant sur la même tête ce que la Bible attribue séparément aux pères des deux humanités successives, fait à la fois de Yima le premier homme, le juste sauvé du cataclysme et le coupable du péché primordial. Elle place donc son péché postérieurement à l'inondation dont

mis à l'abri de l'erreur. La vérité pouvait donc y être mêlée à un alliage impur comme dans les traditions des autres peuples. Et rien, au point de vue dogmatique, n'empêche d'admettre que précisément là où s'est manifestée l'assistance de l'Esprit Saint dans la rédaction du livre à l'aide de tels éléments, c'est dans la façon dont la vérité a été dégagée de ce mélange par une sorte d'expurgation des récits que les Téra'hites avaient apportés avec eux de la Chaldée.

En revenant à exprimer de nouveau, comme je l'avais déjà fait (plus haut, t. I, p. 355), sous une forme précise la façon dont je comprends le rapport des récits du début de la *Genèse* avec la tradition primitive commune aux Hébreux et aux grands peuples de l'Orient, ainsi que le caractère véritable de cette tradition, je devais une explication à ceux dont je partage la foi et qui ont élevé des doutes sur le caractère d'orthodoxie de mes opinions et de mes tendances. La thèse que j'expose ici, j'ai pleinement le droit de la soutenir en restant un catholique et un fils soumis de l'Église. Je ne la présente que comme une conviction personnelle, résultant d'une étude consciencieuse à laquelle n'a présidé une autre pensée que la recherche sincère de la vérité par les méthodes de la science. Je dis sans ambages et sans réticences ce que je crois être vrai, et ceci me paraît le devoir absolu de tout savant. Mais je ne prétends nullement à un privilége d'infaillibilité. La présomption de me poser en docteur tranchant sur une des matières les plus délicates de la théologie est bien loin de ma pensée. Je me borne à produire des faits qui sont de ma compétence et à indiquer les conséquences qui me paraissent découler de ces faits. Je soumets les uns et les autres à ceux qui ont autorité pour prononcer à cet égard ; je demande qu'on les examine, qu'on les discute et qu'on en tienne compte. Et surtout, dans un sujet qui n'est tranché par aucune décision dogmatique et ne semble pas de nature à l'être jamais, je revendique la faculté d'user du célèbre principe *in dubiis libertas,* de la même façon que je m'attache à l'autre partie de la même formule, *in necessariis unitas.*

il a préservé dans son *vara* les germes de tous les êtres vivants, et elle le fait, en conséquence, étranger aux causes du cataclysme (1). Ne pourrait-on pas soupçonner qu'ici le jéhoviste a tiré parti d'une variante de la tradition hébraïque ayant de l'analogie avec ce récit iranien, et dans laquelle, sous la forme de son ivresse et de ses conséquences dégradantes, Nôa'h était représenté se rendant coupable d'un péché qui, dans la donnée première de cette variante, devait être envisagé comme le péché primordial et typique ?

Ce n'est qu'avec une grande hésitation que j'émets cette conjecture, peut-être bien téméraire, en l'entourant de toutes les réserves qu'elle appelle nécessairement, et en appelant l'attention dans cette direction plutôt encore qu'en formulant proprement une hypothèse. Pourtant il est bon de faire entrer ici deux choses en

(1) M. Joseph Halévy (*Revue critique*, 27 décembre 1880) m'a reproché d'avoir comparé l'histoire du *vara* de Yima à celle de l'arche de Nôa'h. Il trouve qu'il n'y a entre elles deux aucun rapport. Le rapprochement était pourtant si naturel, si imposé par la nature même des choses, qu'il avait été fait avant moi par de bien hautes autorités en matière iranienne, comme Windischmann, M. Spiegel et M. C. de Harlez. M. James Darmesteter, lui aussi (*Ormazd et Ahriman*, §§ 94, 131, 184 et 185; *The Zend-Avesta*, t. I, p. 10), tout en supposant qu'à l'origine le *vara* a été le séjour des bienheureux, et que cette partie de l'histoire de Yima était un mythe de la fin du monde, ce qui me semble encore contestable, reconnaît qu'à partir d'une certaine époque elle a pris de la façon la plus formelle le caractère d'une reproduction de l'histoire de Nôa'h et du déluge. Seulement cet ingénieux savant voit en ceci le résultat d'une influence sémitique postérieure, modifiant l'ancienne donnée nationale iranienne. Il y a beaucoup à dire sur ce point de vue; mais je ne saurais ici, en passant, donner à la discussion tout le développement qu'elle exigerait. Je me réserve d'y revenir ailleurs.

ligne de compte, qui peuvent justifier dans une certaine mesure l'indication de cette voie de recherches et montrer qu'il ne s'agit pas d'une conjecture aussi gratuite qu'elle a pu le paraître au premier abord. Ce sont d'abord les faits que nous avons groupés dans notre chapitre II et qui établissent que l'arbre de vie défendu à l'homme dans le Paradis terrestre a été conçu, par presque tous les peuples qui en ont admis l'existence, comme la plante qui donne le breuvage d'immortalité, c'est-à-dire la liqueur fermentée et enivrante que l'on emploie dans les libations sacrées et qui double les forces de l'homme, ici la plante du haoma, là le palmier, ailleurs encore la vigne; c'est ensuite l'ensemble des mythes si étroitement liés, nous l'avons déjà dit (1), au récit de la *Genèse* sur le premier péché, que M. Adalbert Kuhn a groupés et étudiés dans son beau livre de « La descente du feu et du breuvage divin (2), » mythes où la boisson fermentée, la liqueur d'immortalité, est représentée comme une sorte de forme liquide du feu céleste, dont les dieux se réservent la possession, de telle façon qu'à moins qu'un dieu lui-même, en qui se personnifie cette liqueur, comme le Sôma vêdique et le Dionysos grec, ne vienne la communiquer aux hommes, le mortel assez audacieux pour en dérober le secret commet le même crime que Prométhée dans son larcin du feu du ciel.

(1) Plus haut, t. I, p. 97.

(2) *Die Herabkunft des Feuers und der Gœttertranks*, Berlin, 1859.

N'y a-t-il pas également quelque chose à tirer ici du rapprochement avec les légendes indiennes relatives à Nahouscha? Nous l'avons déjà remarqué plus haut (1), à la suite de Windischmann, de tous les représentants du père de l'humanité dans la poésie sanscrite, celui-là est le plus exclusivement correspondant au Nôa'h biblique. Tout à l'heure nous rappelions qu'il existait au sujet de Nahouscha un récit tout à fait parallèle à celui de l'ivresse de Nôa'h. Mais il en existe aussi un autre qui le représente coupable d'un péché dont il est ensuite châtié, péché qui consiste précisément à avoir voulu s'égaler aux dieux, l'espoir même qu'éveille dans l'imagination de 'Havâh le serpent tentateur (2), l'ambition coupable d'un enivrement d'orgueil que Yahveh Élohîm ne veut pas laisser réaliser à l'homme (3). Et dans ce récit le serpent joue un rôle capital et significatif; s'il n'y est plus la forme que revêt le tentateur, il est celle que le coupable est condamné à revêtir en châtiment de son péché ; pour avoir voulu s'élever trop haut, une sentence pareille à celle que nous lisons dans *Genes.*, III, 14, à l'adresse du serpent qui a entraîné nos premiers pères à la désobéissance, l'oblige désormais à ramper sur son ventre.

Le récit auquel je fais allusion se lit dans l'épisode de l'*Indra-vidjaya,* tiré du *Mahâbhârata* et édité par

(1) Dans ce volume, p. 170 et suiv.
(2) *Genes.*, III, 5.
(3) III, 22.

Holzmann (1). Indra, le dieu du ciel, a momentanément succombé dans la lutte contre Vritra ou le serpent Ahi ; vaincu par son adversaire éternel, il a pour un temps perdu sa force et reste déchu de son pouvoir. Nahouscha en profite pour usurper la royauté des cieux. Mais il use de cette royauté en tyran gonflé d'un orgueil insensé. Il devient alors le Nara-vâharâ, celui « qui se fait porter sur les épaules » des pontifes, réduits par lui à ce rôle humiliant. Mais sa superbe et son usurpation ont un terme. Un jour qu'il se fait ainsi porter par les prêtres « deux fois nés, » comme il gourmande en termes injurieux la lenteur de leur marche et les presse en leur répétant : « Plus vite, plus vite, » un d'eux relève la tête sous l'outrage et lui répond : « Rampe, serpent ! » Et aussitôt une force miraculeuse le renverse de son trône, le transforme en serpent et le force à ramper (2).

Telle qu'elle se présente à nous dans l'épopée indienne, cette légende est étroitement reliée à une conception spéciale au brâhmanisme. Suivant cette conception, née bien postérieurement à la période vêdique, Indra n'est pas inamovible dans son office de roi du ciel. Son règne n'a qu'une durée limitée, tout immense qu'elle soit. Même avant le terme fixé, ce monarque céleste peut être dépossédé de son trône par le pieux mortel qui serait venu à bout d'accomplir

(1) Voyez au sujet de ce récit les ingénieuses observations du baron d'Eckstein, dans le *Journal asiatique* de décembre 1855, p. 499.

(2) *Narama sargâ*, sl. 627-647, p. 39 et suiv.

cent fois le grand sacrifice du cheval, appelé Açvamèdha, ou de pratiquer, pendant une longue suite d'années, des austérités plus grandes que celles qui lui ont acquis sa position divine. Tourmenté par cette crainte au milieu de son bonheur, il s'occupe à déjouer les prétentions des princes qui aspirent à le renverser par le premier moyen, ou bien il tente et cherche à faire succomber les ascètes qui, par le second, pourraient acquérir des mérites capables de l'inquiéter (1). L'arme qu'il emploie ordinairement contre ceux-ci, remarquons-le en passant, est la séduction par le moyen de l'une des Apsarâs ou nymphes célestes, attachées à sa cour, qu'il fait descendre tout exprès sur la terre et dont les charmes vainqueurs réussissent toujours à consolider le trône de leur maître (2). De là toute une série d'histoires de tentations par les attraits de la femme, qui font perdre aux hommes pieux le mérite de leur vertu antérieure (3),

(1) Langlois, dans la *Sakountalâ* de Chézy, notes du 1er acte, p. 200 et suiv.; notes du 2e acte, p. 207 et suiv.

(2) Voyez, entre autres, la séduction de *Rischya-Sringa*, charmant épisode du *Râmâyana*, extrait et traduit par Chézy dans les notes de sa traduction de *Sakountalâ*, p. 201-204, et aussi le drame de Pourouravas et d'Ourvaçî, dans les *Chefs-d'œuvre du théâtre indien*, traduits en anglais par Wilson et de l'anglais en français par Langlois.

(3) Il importe de ne pas confondre avec ce groupe bien déterminé de légendes poétiques, d'autres récits, d'une intention et d'une signification complètement différentes, où apparaît encore la séduction par la femme, et où elle remonte même du premier homme à son créateur et de celui-ci au dieu suprême. Car Manoû-Svayambhoûva s'y laisse séduire par Ilâ-Çâtaroupâ, Brahmâ-Svayambhoû par Sarasvatî, et Brahma-Tad par Mâyâ-Prakritî (voy. Creuzer-Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. I, p. 156, 226, 254, 264-270, 647 et suiv.).

histoires que de bons missionnaires, insuffisamment instruits des doctrines religieuses de l'Inde, ont pris naïvement pour des variantes du récit du cha-

Ici la séduction a pour but de procurer la production des êtres, à commencer par leurs prototypes jusqu'à leurs formes corporelles. Il s'agit d'une conception de mysticisme transcendant, qui ne s'est formée que dans les spéculations des écoles brâhmaniques. Pourtant on en observe déjà le premier germe dans son rapport avec la reproduction de l'espèce humaine, c'est-à-dire l'idée que l'union sexuelle du premier homme, d'où sont sortis ses descendants, n'a eu lieu qu'à la suite d'une séduction où le rôle de la femme est présenté sous un aspect défavorable, dans l'étrange dialogue entre Yama et Yamî que contient un des hymnes du *Rig-Vêda* (sect. VII, lect. VI, hymne 5, trad. Langlois).

J'ai déjà protesté plus haut (t. I, p. 97 et suiv.) contre la façon dont M. Schœbel (*Le mythe de la femme et du serpent, étude sur les origines d'une évolution psychologique primordiale*, Paris, 1876) prétend retrouver la même idée dans le récit du chapitre III de la *Genèse*. « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et l'assujettissez; » voilà le commandement que l'Éternel donne au premier couple humain aussitôt après l'avoir créé. C'est la vieille donnée de la loi naturelle, qui dans l'Inde même se conserve à l'état de précepte social et religieux (*Lois de Manou*, I, 34-41) à côté de la conception systématiquement spéculative que je viens de rappeler, et à laquelle on peut opposer la façon dont le *Çatâphata-Brâhmana* (traduit par Nève, *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1851, p. 57 et suiv.) envisage sous un point de vue ascétique l'union d'Ilâ et de Manou, et en fait la récompense des actes de piété et de mortification de celui-ci. Qu'elle la considère comme produite par dédoublement d'un androgyne primitif ou par une seconde création, la Bible tient la femme comme tirée de la substance de l'homme, comme étant par conséquent sa moitié physique aussi bien que sa moitié morale. Elle en fait sa compagne, son aide naturelle, et elle consacre la sainteté de leur union.

La femme, telle qu'elle se présente dans le récit biblique du premier péché, n'a aussi rien de commun que le sexe avec la rusée bayadère d'Indra, qui, dans les mythes indiens que notre texte vient de rappeler, descend de propos délibéré tenter l'homme pour le faire décheoir. Si elle séduit son mari, c'est qu'elle a été elle-même séduite par le serpent.

pitre III de la *Genèse* (1), en quoi ils ont été copiés d'une manière aveugle par certains apologistes de nos jours, dépourvus de critique, qui croient défendre la religion et confirmer la véracité des Livres Saints en compilant sans ordre des faits pris de toute main, puisés le plus souvent aux sources les plus suspectes, et en composent un monstrueux amalgame dont l'effet est de compromettre leur cause, au lieu de la servir (2).

L'histoire de Nabouscha se conforme à cette doctrine brâhmanique et fournit l'exemple d'un homme qui a même pu supplanter Indra de son rang divin, mais qui, par la faute de son orgueil, n'a pas su se maintenir au rang trop haut où il était parvenu à s'élever. Mais il est facile de reconnaître qu'elle contient un premier fond, indépendant de cette doctrine ; que dans sa donnée première il n'était aucunement nécessaire que Nabouscha eût réellement pris la place du dieu du ciel ; qu'il suffisait qu'il y eût prétendu et eût cherché à s'égaler à Indra, comme le Salmoneus de la fable grecque (3). Surtout ce n'est pas par les moyens liturgiques et ascétiques, dont la puissance

(1) Voy. à ce sujet les excellentes observations de Obry, *Du berceau de l'espèce humaine,* p. 147 et suiv.

(2) Ce jugement, que je ne crois pas trop sévère, s'applique en particulier à tout ce qui est dit des traditions des différents peuples sur la déchéance du premier homme, et la manière dont elle s'accomplit, dans les *Études philosophiques sur le christianisme* de M. Aug. Nicolas, t. II, p. 29-53 de l'édit. de 1854.

(3) Apollodor., I, 9, 7 ; Diod. Sic., IV, 68 ; Virgil., *Aeneid.,* VI, v. 585 et suiv.; Hygin., *Fab.,* 60 ; voy. Preller, *Griech. Mythol.*, 2e édit., t. II, p. 314 ; Gerhard, *Griech. Mythol.,* § 680.

pour un pareil effet constitue la donnée propre aux idées des Brâhmanes, qu'il détrône le monarque céleste; il profite d'une circonstance étrangère qui a momentanément détruit sa puissance. Indra vient de succomber sous les atteintes du serpent Ahi, et c'est pendant la période de sa défaite et de son anéantissement que Nahouscha s'installe à sa place. Ceci n'a pas d'analogue dans la mythologie aryenne, qui se représente Indra comme toujours vainqueur dans sa lutte perpétuelle, et incessamment renouvelée, contre son adversaire, le génie du nuage orageux. Mais il semble que nous ayons dans ce récit une forme, transplantée jusque dans l'Inde et arrangée à la mode indienne, du mythe, sémitique d'origine, du combat de Zeus contre Typhon, c'est-à-dire de Ba'al contre Çephôn (1), avec la défaite momentanée du dieu céleste et lumineux, telle qu'elle faisait partie intégrante et essentielle de ce mythe. Et ceci se confirme par la manière dont la transformation de Nahouscha en serpent, éveillant dans l'esprit, comme nous l'avons indiqué déjà (2) et comme Windischmann (3) l'avait fait avant nous, le souvenir de l'assonnance entre le sémitique *nâ'hâsch*, « serpent, » et le nom de *nahuscha,* fournit un second indice de ce qu'il s'agit d'une légende dont le point de départ a dû être dans le monde des fils de Schêm, et qui n'aura pénétré dans le bassin du Gange que par une importation de l'exté-

(1) Nous l'avons étudié dans notre tome I, p. 571-577.
(2) Dans ce volume, p. 171.
(3) *Ursagen der arischen Vœlker*, p. 8.

rieur. Si les traits essentiels de ce mythe ont été conservés dans la version qu'en donne l'épopée indienne, il doit avoir lié à la victoire temporaire du « serpent antique, » adversaire des dieux célestes (1), à la donnée du péché de l'auteur de l'humanité amenant un règne terrestre du serpent, avec lequel le pécheur se confond d'une façon qui rappelle l'histoire de la domination d'Azhi-Dahâka dans les traditions iraniennes. Les récits des Abyssins sur les origines de leur histoire prétendent que le serpent régna d'abord à Axoum pendant 400 ans, jusqu'à ce que l'homme Angâbô le précipitât du trône (2). Nous avons ici la traduction évhémériste d'un vieux mythe qui a dû être transporté de l'Arabie méridionale en Abyssinie, et dont la forme première paraît avoir été très-analogue à celle du mythe, propagé dans l'Inde, qui transparaît sous la narration de l'*Indra-vidjaya*.

(1) Nous avons relevé (t. I, p. 100) la mention du serpent *aiub ilâni*, « l'ennemi des dieux, » dans les textes cunéiformes. M. Sayce (dans son édition du *Chaldean account of Genesis* de G. Smith, p. 88) en a recueilli un certain nombre d'autres désignations, non moins significatives. Et surtout, ce qui est encore plus important, il publie (même ouvrage, p. 90) un cylindre de la collection de M. S. Wells Williams, à Newhaven, où est représenté d'une manière incontestable le combat de Maroudouk contre ce grand serpent. Mais c'est là un épisode de la légende mythologique différent du combat du même dieu contre Tiamat, laquelle, ainsi que je l'ai déjà dit et que je le maintiens, n'est jamais présentée, ni dans les textes écrits, ni sur les monuments de l'art, comme ayant la forme d'un serpent.

(2) Dillmann, *Zur Geschichte des Abyssinisches Reichs,* dans la *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. VII, p. 341, 345 et suiv.

Quoi qu'il en soit des rapprochements que nous venons d'indiquer, le récit biblique de l'ivresse de Nôa'h continue (1) en montrant 'Hâm qui voit la nudité de son père sous sa tente et qui, au lieu d'en rougir et de chercher à la dissimuler, en rit sans respect et court la raconter à ses deux frères, pour les inviter à la tourner en dérision avec lui. Mais Schêm et Yapheth, remplis de pudeur et de respect pour la majesté paternelle, même dans ce moment où elle reçoit une si sensible atteinte, ne veulent pas s'associer à l'impiété de leur cadet. Ils prennent un manteau, le posent sur leurs épaules, et entrant dans la tente à reculons en couvrent la nudité paternelle sans l'avoir regardée. Quand Nôa'h se réveille de son ivresse, il apprend ce qui s'est passé, il maudit Kenâ'an, le fils de 'Hâm, en même temps qu'il appelle les bénédictions célestes sur la tête de Schêm et de Yapheth (2). On sait quelle est, dans les idées bibliques, surtout au temps des Patriarches, la puissance de la bénédiction d'un père (3), et quels effets terribles entraîne la malédiction d'un homme de Dieu (4), tel qu'était Nôa'h.

La malédiction du père outragé par les irrévéren-

(1) *Genes.*, IX, 22-27.

(2) Voy. sur ce morceau Reinke, *Beitræge zur Erkælrung des Altes Testaments*, t. IV, p. 1 et suiv.; G. Baur, *Geschichte des alttestam. Weissag.*, p. 171-182; Hengstenberg, *Christologie des Alt. Testam.*, 2e édit., t. I, p. 46-53; Ewald, *Jahrb. d. bibl. Wissensch.*, t. IX, p. 19-26.

(3) *Genes.*, XXVII et XXXIII.

(4) II *Reg.*, II, 24.

cieuses moqueries de son fils ne s'adresse pourtant pas à ce coupable lui-même, mais à l'un de ses enfants. C'est une application mémorable et terrible de l'antique principe que les fils doivent porter le poids du péché de leur père, principe que Yiôb admet encore comme s'appliquant dans toute sa rigueur, mais dont la justice soulève ses doutes :

« Est-ce pour les fils que Dieu réserve le châtiment du père ?
Mais c'est lui que Dieu devrait punir pour qu'il le sente ;
C'est lui qui devrait contempler sa propre ruine,
C'est lui qui devrait boire la colère du Tout-Puissant.
Car, que lui importe sa maison après lui,
quand le nombre de ses mois est chevé (1)? »

Ce principe, du reste, d'abord admis dans la rudesse primordiale de la loi naturelle, est ensuite formellement démenti avec le progrès de l'équité et de la miséricorde sous le régime de la loi positive (2). Mais il est à remarquer que Ye'hezqêl est encore obligé de développer au nom de Yahveh les raisons morales pour lesquelles il est injuste que le fils pieux soit chargé des conséquences du péché de son père coupable ; on voit clairement par là que l'indulgence

(1) *Job.*, XXI, 19-21.
(2) *Deuteron.*, XXIV, 16 ; *Jerem.*, XXXI, 29-30 ; *Ezech.*, XVIII.

du principe qu'il est chargé de proclamer allait à l'encontre du préjugé généralement répandu de son temps.

Cette malédiction de Kenâ'an au lieu de 'Hâm a embarrassé les anciens interprètes. Une partie des manuscrits de la version des Septante portent la variante Χὰμ au lieu de Χαναάν, destinée à supprimer la difficulté. Sa'âdiah substitue « le père de Kenâ'an » au simple « Kenâ'an » dans les versets 25, 26 et 27 (1). Encore dans ce siècle, Ilgen (2) a proposé de corriger le verset 22 de manière à faire participer Kenâ'an au péché de son père et justifier ainsi la malédiction qui le frappe. Supprimant entre *'Hâm* et *Kena'an* le mot *abî*, qu'il suppose interpolé fautivement par analogie avec le verset 18, il veut lire : *vayare 'Hâm Kena'an êth 'érvath abîô,* et il donne à *yare* le sens du hiphil, comme dans II *Reg.*, XI, 4. Il arrive ainsi à la traduction : « Et 'Hâm montra la nudité de son père à Kenâ'an, et celui-ci le raconta dehors aux deux frères. » M. l'abbé Vigouroux, qui résume l'exégèse actuellement courante dans les écoles du clergé catholique, dit : « Nous ne savons pas au juste pourquoi Nôa'h maudit Kenâ'an au lieu de 'Hâm. On a supposé qu'il était un mauvais fils ou qu'il avait participé au crime de son père (3). »

Pas n'est besoin de recourir à des suppositions gra-

(1) Ceci n'existe pourtant plus dans son texte tel qu'il est rectifié par M. P. de Lagarde, *Material.*, t. I, p. 10.

(2) *Tempelarch.*, p. 35.

(3) *Manuel biblique. Ancien Testament.* t. I, p. 440.

tuites de ce genre pour expliquer quelque chose dont le sens et l'intention sont parfaitement clairs. Quelle que soit l'étendue de l'autorité paternelle, elle n'est pas suffisante à révoquer la bénédiction personnelle que Dieu lui-même a accordée à 'Hâm, comme à ses frères, lors de la sortie de l'arche (1). C'est donc sur les enfants de son fils que Nôa'h doit reporter sa malédiction. Quant au motif qui a conduit le narrateur sacré à en choisir un plutôt que les autres pour recevoir cette malédiction, il me semble que nous pouvons nous en rendre compte. Comme Tuch l'a très-bien vu (2), cet épisode des rapports du père de la nouvelle humanité avec ses fils a sa place dans l'histoire biblique au même titre que le récit sur l'origine incestueuse des peuples de Môâb et de 'Ammôn (3), dont il est prescrit au Benê-Yisrâêl de se tenir éloignés (4), que celui de l'expulsion de Yischmâ'êl de la maison paternelle (5) et de la déchéance de 'Êsâv de son droit d'aînesse (6). Ce sont autant de narrations destinées à entretenir au sein de Yisrâêl le sentiment de sa primauté, de sa supériorité morale et religieuse, de son caractère de peuple choisi, et à le prémunir par un légitime orgueil de race contre le contact corrupteur des peuples réprouvés qui l'entourent, et dont quelques-uns lui sont

(1) *Genes.*, IX, 1.
(2) *Commentar ueber die Genesis*, 2e édit., p. 147.
(3) *Genes.*, XIX, 30 et suiv.
(4) *Deuteron.*, XXIII, 3.
(5) *Genes.*, XXI.
(6) *Id.*, XXV, 29-34, et XXVII.

étroitement apparentés. Et en effet, ici, dans la bénédiction de Schêm opposée à la malédiction de Kenâ'an, c'est Yisrâêl seul que l'écrivain a en vue, puisqu'il dit (v. 26) que Yahveh est son dieu. Si cet anathème paternel, que 'Hâm a mérité, devient spécial à son fils Kenâ'an, c'est parce qu'il est ainsi la première base de la légitimité du droit de Yisrâêl à la possession de la terre que Dieu promet ensuite à Abrâhâm de donner à sa descendance (1) et dont les Kenânéens, ses premiers occupants, seront justement dépossédés à cause de la corruption dont ils ont hérité par suite de la faute de leur premier auteur. Car c'est seulement après que les péchés de ce peuple sont arrivés à leur comble, ce qui n'était pas encore du temps d'Abrâhâm (2), que son pays le vomit, suivant l'énergique expression du *Lévitique* (3). Les descendants de Schêm le béni ne doivent pas faire alliance avec ceux de Kenâ'an le maudit et contracter de mariage avec eux ; cette défense, sur laquelle la Tôrâh revient à plusieurs reprises avec tant d'énergie (4), a sa première source dans la malédiction de Nôa'h. Le seul sort qui doive être réservé à Kenâ'an est d'être « l'esclave des esclaves de ses frères, » c'est-à-dire l'esclave

(1) *Genes.*, XII, 7 ; XIII, 14-17 ; XV, 7 et 18-21 ; XXII, 17 ; XXIV, 60.

(2) *Id.*, XV, 16.

(3) XVIII, 3 et 24-30.

(4) *Exod.*, XXIII, 31-33 ; XXXIV, 11-16 ; *Num.*, XXXIII, 52-56 ; *Deuteron.*, VII, 1-5 ; XX, 16-18.

Abrâhâm est déjà préoccupé de ne pas laisser son fils Yiçe'hâq contracter mariage parmi les Kenânéens (*Genes.*, XXIV, 3).

du rang le plus bas, le plus abject (1), et cette condamnation a d'autant plus de solennité que, selon la remarque de saint Augustin (2), le terme d'esclave apparaît ici pour la première fois dans l'Écriture, ce qui a été manifestement calculé. Notons, du reste, que dans la malédiction de Nôa'h, Kenâ'an ne doit pas être entièrement expulsé et anéanti, comme cela se trouve prescrit dans *Num.*, XXXIII, 52-56, et comme *Jud.*, II, 1-5, dit qu'il y eut de la part des Benê-Yisrâêl transgression des ordres de l'Éternel à ne pas le faire ; il doit être seulement réduit en servage. C'est en effet ce qui arriva, et l'anathème placé dans la bouche du patriarche caractérise très-exactement, sous sa forme prophétique, la condition dans laquelle les Hébreux, après la conquête de la Terre Promise, placèrent la population kenânéenne antérieure, qu'ils laissèrent subsister au milieu de leurs tribus et dont nous parle le chapitre Ier du livre des *Juges*.

La malédiction, en frappant Kenâ'an au lieu de son père et des autres fils de 'Hâm, est d'ailleurs justifiée, aussi bien que la dépossession et l'asservissement qui l'atteignent en conséquence de cette sentence prononcée avec l'autorité de l'ascendant outragé, en ce que les peuples kenânéens apparaissent dans les données de la Bible, et aussi dans la réalité de l'histoire, comme résumant à sa plus haute puissance la dépravation de mœurs qui caractérise les 'Hamites, à l'ex-

(1) Gesenius, *Grammat. d. hebr. Spr.*, § 119, 2; Ewald, *Grammat. d. hebr. Spr.*, § 313, *c*.
(2) *De civit. Dei*, XIV, 15.

ception des Égyptiens, lesquels forment sous ce rapport une noble exception au milieu des nations qui leur sont apparentées le plus près par le sang, dépravation qui contraste avec les tendances remarquablement pures des Sémites, dont Yisrâèl est à son tour la plus haute expression. Les remarques de Knobel (1) et de Fresnel (2) sur l'origine 'hamitique de certains usages révoltants d'immortalité qui sont signalés par les anciens dans les mœurs de l'Arabie méridionale (3), et qui s'y maintiennent encore chez quelques populations (4), conservent toute leur valeur en dépit des théories plus que hazardées qui voudraient aujourd'hui pretendre que ces usages ont été communs à toute l'humanité primitive. Car, entre les peuples de l'antiquité, nous ne les voyons également signaler que chez des tribus libyennes (5) et éthiopiennes (6), c'est-à-dire chez d'autres membres de la race de 'Hâm, et ils se rattachent à cette perversion des liens de la famille et des rapports sexuels que les lois des Homérites, rédigées par Grégentios, évêque de Zhafâr, nous font toucher du doigt chez les indigènes de l'Arabie méridionale avant l'islamisme, où elles ont paru à M. Renan (7) un legs des 'Hamites qui y for-

(1) *Die Vœlkertafel des Genesis*, p. 256.
(2) *Journal asiatique*, janvier 1871, p. 12.
(3) Strab., XVI, p. 783.
(4) Burckhardt, *Reisen in Arabien*, p. 675 et 682; Fresnel, *Journal asiatique*, juin 1838, p. 536.
(5) Herodot., IV, 172, 176 et 180; Plin., *Hist. nat.*, V, 8; Solin., 31, 4.
(6) Strab., XVI, p. 775.
(7) *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 301.

mèrent la première couche de la population. Mais ce genre de perversion, c'est chez les Kenânéens que la Bible la montre à son comble, puisque c'est chez une de leurs nations (1) qu'elle place les infâmes désordres de Sedôm (2), la ville où il ne se rencontre même pas dix justes (3). Il est bon de se reporter ici au chapitre XVIII du *Lévitique* qui énumère, pour les interdire à Yisrâêl, toutes les formes d'inceste, d'adultère et de péché contre nature, en précédant cette énumération des mots : « Vous ne ferez point comme on fait dans la terre de Miçraîm, où vous avez résidé, et vous ne ferez point comme on fait dans la terre de Kenâ'an, où je vous mène ; vous ne suivrez pas leurs usages. » Les derniers versets du chapitre dégagent, d'ailleurs, de l'accusation d'immoralité, qui semble peser sur eux dans ces paroles, les Égyptiens, lesquels ne doivent avoir été mentionnés que comme permettant certains mariages que la loi hébraïque, avec raison, considère comme incestueux, celui, par exemple, du frère et de la sœur. Ces derniers versets précisent ceux à qui les abominations contre les mœurs sont reprochées et les mettent au compte

(1) *Genes.*, X, 19.

(2) *Id.*, XIII, 13; XVIII, 20; XIX, 4-9.

Levitic., XVIII, 22 et 24; cf. XX, 23, représente la pédérastie comme habituelle chez les populations kenânéennes que les Hébreux ont supplantées. *Levitic.*, XX, 13, la punit de mort. Pourtant le voisinage des Kenânéens, conservés à Yeboûs, l'avait propagée chez les Benyâminites établis à Gibe'âh, que *Jud.*, XIX, 22, représente se conduisant exactement comme les gens de Sedôm.

(3) *Genes.*, XVIII, 23-32.

exclusif des Kenânéens. « Ne vous souillez, y est-il dit, par aucune de ces choses, car c'est par toutes ces choses que se sont souillées les nations que je chasse devant vous — ..... Ce sont là toutes les abominations qu'ont commises les hommes du pays, qui y ont été avant vous, et le pays en a été souillé. — Prenez garde que le pays ne vous vomisse si vous le souillez, comme il a vomi les nations qui étaient avant vous. » *Levitic.*, XX, 22-24, dit la même chose, après l'énoncé des peines portées contre tous ces désordres. Remarquons, du reste, que l'écrivain de *Levitic.*, XVIII, 7, a eu manifestement l'intention de remémorer le péché de 'Hâm, cause de la malédiction de Kenâ'an, quand il a dit : « Tu ne découvriras pas la nudité de ton père. » Mais si l'allusion est certaine, l'expression a été prise par lui dans un sens métaphorique, car la fin du même verset et le suivant établissent qu'il s'agit de la défense de souiller la couche de son père par une entreprise sur sa propre mère ou sur sa belle-mère.

Kenâ'an est un peuple sans pudeur, non seulement dans ses mœurs, mais aussi dans sa religion et dans son culte. En outre des usages profondément immoraux, tels que les prostitutions sacrées, qu'il a en commun avec tous les peuples euphratico-syriens dans sa manière d'honorer ses dieux, il se distingue des Assyro-Babyloniens, et aussi de la plupart des peuples qui l'entourent (1), par la complaisance avec

(1) Les Pères de l'Église et la trabition des rabbins considèrent

laquelle il étale sur ses autels et dans son culte les images phalliques (1). Sous ce rapport, c'est bien lui qui hérite de la disposition impudique de son ancêtre 'Hâm, qui a ri en voyant la nudité de son père ; car on sait ce que ce mot de nudité veut généralement

le Ba'al-Pe'ôr adoré par les peuples de Môâb (*Num.*, xxv, 1-5) et de Midiân (*Num.*, xxv, 18; xxxi, 16), peuples qui ne sont pas Kenânéens, mais purs Sémites, étroitement apparentés à Yisrâêl, comme ayant été un véritable Priape, et ils fournissent même à cet égard des détails dégoûtants (voy. les textes rassemblés par Selden, *De diis syris, syntagm.* I, p. 83-87, et par A. Beyer, *Ad Seldeni syntagmata additamenta*, p. 244-253). Il est vrai que, comme Selden le remarquait déjà il y a deux siècles (ouvr. cit. p. 84 et suiv.), ils s'appuient sur une étymologie absolument fausse du nom de ce dieu, qui était celui du mont Pe'ôr (Selden, ouvr. cit., p. 89 et suiv.; Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 668; Kautzsch et Socin, *Die Æchtheit der moabitischen Alterthümer*, p. 69-77; Winer, *Realwœrterb.*, art. *Baal*, p. 32 et suiv.; W. von Baudissin, *Jahve et Moloch*, p. 36; *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. II, p. 232 et suiv.). Mais ce n'est pas une raison absolue pour rejeter les dires en question comme sans fondement, sauf certaines particularités bizarres alléguées par Raschî (sur *Num.*, xxv, 3) et que Selden déclare avec raison impossibles, en dehors de l'esprit de tous les cultes antiques. Les deux notions d'un dieu-montagne et d'un dieu phallique n'ont rien qui s'exclue ; les montagnes adorées comme divines ont généralement la forme conique dans laquelle on voit une image adoucie du phallus (M. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 104 et suiv.; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 121 et 306). Mais s'il en est ainsi, l'adoration d'un dieu phallique doit être rapportée aux influences kenânéennes dont les Môâbites et les Midiânites étaient pénétrés.

(1) Voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. I, p. 571 et suiv., 595 et 662. Les textes bibliques les plus formels à ce sujet sont le passage où Ye'hezqêl (xvi, 17) parle des *çalme zâkâr*, « simulacres de membres virils, « que Yisrâêl a fait faire pour les adorer au temps où il s'abandonnait à l'idolâtrie de ses voisins, et celui où Yirmyâhou (x, 5) parle du *thomer miqschâh*, c'est-à-dire de « la colonne (priapique, gardienne) du jardin de concombres » (cf. *Epist. Jerem.*, 70). Sur l'emploi du phallus dans les rites du culte secret de l'Aphrodite

dire pour les écrivains bibliques (1). Il est à noter, en effet, que l'on ne rencontre pas une seule représentation phallique sur les cylindres et sur les autres monuments de l'art assyrien ou chaldéo-babylonien parvenus en si grand nombre jusqu'à nous; sous ce rapport et sous celui de l'absence de la nudité virile, cet art est d'une chasteté exceptionnelle, qu'il ne faut pas trop se hâter, du reste, de rapporter à une haute notion de pureté morale, car il n'a pas la même répugnance pour la représentation de la nudité féminine, du moins comme type hiératique divin (2), et le κτείς, l'organe femelle de la génération, représenté d'une manière incontestable, est un des emblèmes les plus multipliés sur les cylindres (3), où le phallus

de Paphos, d'origine phénicienne, voy. Clem. Alex., *Protrept.*, p. 13; Arnob., *Adv. gent.*, v, p. 212. Ce que dit saint Jérôme (*Comment. ad. Hos.*, 4) sur les religions priapiques chez les Hébreux sous l'influence de l'idolâtrie kenânéenne est aussi d'une haute valeur, bien qu'il en fasse une fausse application.

(1) *Is.*, XLVII, 2-3, est surtout formel pour le sens de *'ervâh*.

(2) Tel est, en effet, le type de la Zarpanit babylonienne (Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 119; *Gazette archéologique*, 1876, p. 63), si fréquemment reproduit par des figurines de terre cuite (Layard, *Nineveh and its remains*, t. II, chap. VII; Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 214; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 139) et dans les gravures des cylindres (Cullimore, *Oriental cylinders*, nos 13, 27, 31, 35, 50, 94, 125, 129; Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVI, nos 1, 6 et 9; XXX, no 1; XXXIV, no 3; LIV B, no 13).

(3) Münter (*Religion der Babylonier*, p. 44, 118 et s.) et Movers (*Die Phœnizier*, t. I, p. 595) l'ont déjà remarqué, et il suffit de parcourir les planches de l'ouvrage de Lajard sur le *Culte de Mithra* pour en relever des centaines d'exemples.

Il y aurait un mémoire entier à faire sur l'adoration du κτείς et son rôle symbolique dans les religions de l'Asie antérieure, en parti-

fait défaut. On a bien, il est vrai, des cônes votifs de terre cuite portant des dédicaces au nom de rois de l'ancien empire chaldéen, qui paraissent avoir un caractère phallique (1) ; mais jusqu'à présent ceci reste propre à une époque spécialement déterminée, et l'on ne trouve rien d'analogue dans les temps plus récents. Le naturalisme de la religion chaldéo-babylonienne se préoccupait beaucoup plus de la génération féminine que de la génération masculine; il lui attribuait, à l'inverse des Égyptiens, une importance très-supérieure. Le principe humide et femelle était, dans sa cosmogonie, la source de tout ; il avait produit spontanément, à l'origine des choses, les dieux et l'univers (2).

culier dans celle de Babylone. Je tenterai peut-être un jour de le faire, malgré ce que le sujet a de scabreux. On sait que cette adoration se maintient encore dans certains cultes secrets de la Syrie contemporaine (O. von Richter, *Wallfahrten*, p. 132; Burckhardt, *Reisen*, t. I, p. 257 et 263).

Je n'hésite pas à penser que « l'abomination, » *mipleçeth*, que Ma'achâh, mère du roi Âsâ, avait fait faire « à l'aschêrâh, » *laaschêrâh*, et que son fils mit en pièces et brûla dans le ravin de Qidrôn (I *Reg.*, XV, 13; II *Chron.*, XV, 16), n'était pas un *simulacrum Priapi*, comme l'a pensé saint Jérôme (en traduisant les deux passages cités, et dans son *Comment. ad Hos.*, 4) d'après la tradition des Juifs, et comme l'admet à sa suite Selden (*De diis Syris, syntagm.* II. p. 222 et suiv.). C'était le κτεὶς, emblême de la divinité féminine, que représentait l'*aschêrâh* ; les Septante paraissent l'avoir compris ainsi, puisqu'ils en font un εἴδωλον Ἀστάρτης. Mais ce qui le prouve absolument à mes yeux, c'est le genre du mot par lequel on désigne ce symbole d'une manière détournée ; il eût été contraire au bon sens de désigner le phallus autrement que par un terme masculin.

(1) Schrader, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, p. 125.

(2) Voy. dans notre tome Ier, le premier Appendice, I, *D*, *E* et *K*.

De là le rang capital que tient dans cette religion, et dans toutes celles qui en ont procédé (1), la divinité féminine qui, sous mille noms et mille formes diverses, y est toujours une seule et même déesse, personnifiant la force universelle de la nature mère, se manifestant dans la fécondité de la terre et de l'humidité, dans la reproduction des plantes et des animaux, et dans les corps célestes auxquels on attribuait une action bienfaisante sur le cycle des évolutions perpétuelles de la vie, comme la lune et la planète Vénus (2). De là la prééminence attribuée à la mère sur le père dans l'antique société du peuple primitif et non-sémitique de Schoumer et d'Akkad (3), auquel nous sommes ainsi amenés à faire remonter ces conceptions (4). De là enfin l'emploi habituel du symbole

(1) Voy. le beau travail de M. E. Schrader, *Semitismus und Babylonismus*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* pour 1875.

Hérodote (I, 105) et Pausanias (I, 14, 7) savent déjà parfaitement que c'est Babylone qui a été le berceau de la conception de l'Aphrodite Céleste.

(2) Voy. E. Curtius, *Preuss. Jahrb.*, t. XXXV, p. 11 ; Fr. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 58 et suiv.

(3) Fr. Lenormant, *Magie und Wahrsagekunst der Chaldæer*, p. 360 et suiv.

Dans la loi accadienne sur la constitution de la famille, qui est parvenue jusqu'à nous, la punition du fils qui renie sa mère est au moins égale à celle du fils qui renie son père ; il est exclu de la famille, tandis que le dernier y reste, mais comme serviteur (Friedr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2e édit., p. 76, nº 9 ; Fr. Lenormant, *Études accadiennes*, t. III, p. 21-24).

(4) M. Sayce (dans son édition de G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, p. 105) a très-justement relevé une preuve de la prééminence accordée autrefois par les Schoumers et les Akkads au sexe féminin, et qui ne lui a pas été conservée par la civilisation sémi-

du κτεὶς au lieu de celui du phallus. Ces observations ont pour résultat de diminuer la valeur morale de l'absence de tout développement du côté phallique dans la religion des Chaldéens, des Babyloniens et des Assyriens. Mais cette absence n'en reste pas moins un fait et un fait important. Elle explique comment, pour les Hébreux, l'importance donnée à l'organe de la génération virile dans les formes extérieures du culte a toujours été un des traits odieux de Kenâ'an, une des abominations caractéristiques de son obscénité native et de son irrémédiable dépravation. Et c'est une des choses auxquelles fait allusion l'histoire de sa malédiction par Nôa'h.

Remarquons-le, du reste, si la malédiction passe par-dessus la tête de 'Hâm pour aller frapper spé-

tique postérieure des mêmes contrées. Dans une incantation déprécatoire, en parlant de sept démons, le texte accadien primitif dit : *ša rak numeš ša nita numeš,* « ils ne sont ni femelles ni mâles, » et la version assyrienne, renversant l'ordre des deux termes de la phrase, porte : *ul zikari šunu ul zinnišati šunu,* « ils ne sont ni mâles ni femelles » : *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 2, col. 5, l. 39-40.

Il ne faut pas confondre ceci avec l'état singulièrement primitif et barbare d'organisation ou plutôt encore de non-organisation de la famille que M. Bachofen a si bien étudié dans son livre *Das Mutterrecht* (Stuttgart, 1861). Le peuple suméro-accadien, dans sa civilisation propre et originale, n'en était déjà plus à cette situation si imparfaite; l'enfant y était attribué à son père, et non plus à sa mère.

Voici à cet égard quelques faits absolument significatifs.

On dit des mêmes démons, au sujet desquels nous venons de voir qu'ils ne sont ni mâles ni femelles : « Ils ne prennent point femme, ils ne produisent pas d'enfant, » et ces choses qu'ils ne font pas sont données comme le double attribut du chef de la famille. Accad. *dam nutuq mêš dû nutudda mêš* = assyr. *aššatu ul i'hzu*

cialement Kenâ'an, en vertu des raisons fort claires que nous venons d'indiquer, et aussi de manière à laisser en dehors de ces conséquences Miçraîm, un autre fils de 'Hâm, qui doit être un jour, par un privilége spécial dans la race à laquelle il appartient, appelé, en partie tout au moins, à la connaissance de la vérité religieuse (1), il n'en est pas moins évident que, dans la pensée de l'écrivain, cette malédiction, moins dure sans doute que pour Kenâ'an, s'étend dans une certaine mesure à toute la descendance de 'Hâm, qui a commis le péché de manquer au respect dû à son père. Il exclut, en effet, tous les peuples 'hamites des bénédictions prophétiques de Nôa'h, qui ne s'appliquent qu'à Schêm et à Yapheth seuls et à leurs familles. Et la condamnation à devenir le serviteur de

maru ul aldu šunu : Cuneif. inscr. of West. Asia, t. IV, pl. 2, col. 5, l. 6-7 et 43-44.

La perturbation complète de la famille par les machinations des démons a son dernier terme exprimé par :

Accad. *dû ê âdânita barauddune*=assyr. *mara ina bit abišu ušeçu,* « ils font sortir l'enfant de la maison de son père » : *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 27, 5, l. 12-13.

Accad. *dû dugub muluge baranziziene*=assyr. *maru ina birki niši ušatbu,* « ils chassent l'enfant des genoux de l'homme (de son père) » : *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 1, col. 1, l. 38-39.

Mais, en revanche, ce qui suit n'y est pas un trouble moins odieux :

Accad. *guruš ê uruanita barauddune*=assyr. *idla ina bit eburiša ušeçû,* « ils font sortir la femme libre de la maison de sa fécondité » : *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 27, 5, l. 10-11;

Accad. *guruš] ê uruanita baraduldune*=assyr. *idla ina bit emuti ša ušeçu,* « ils font sortir (*accad.* ils excluent) la femme libre de la maison de sa maternité » : *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 1, col. 1, l. 40-41.

(1) *Is.*, XVIII, 7; XIX, 18-22; cf. *Sophon.*, III, 10.

Yapheth comme le serviteur de Schêm (1) ne peut avoir de sens historique que si l'on étend les conséquences de l'anathème de Nôa'h, de Kenâ'an (qui ne fut asservi que par des Sémites) à l'ensemble des peuples issus de 'Hâm. Mais entendue ainsi, il est impossible à celui qui étudie l'histoire de méconnaître que la malédiction s'est réalisée dans sa plénitude, et qu'elle est véritablement prophétique, car elle n'a reçu son entier accomplissement que bien après le temps où elle a été écrite dans le livre sacré, quelque bas que l'on veuille placer la date de celui-ci. Les empires fondés par les 'Hamites, tels que les définit la Bible, ont vu les deux autres races de l'humanité noa'hide entrer successivement en lutte avec eux, les vaincre et s'emparer des pays qu'ils occupaient. Les Sémites les remplacèrent de bonne heure dans la Chaldée, dans l'Assyrie, dans la Palestine et dans l'Arabie, les Aryâs dans l'Inde et la Perse. Les descendants du fils coupable ne maintinrent dès lors leur puissance qu'en Afrique et particulièrement en Égypte, où s'éleva la plus florissante de leurs colonies. Et même encore là, dans la suite des siècles, les effets de la malédiction du père de la nouvelle humanité ont fini par les atteindre. Si 'Hâm y est resté libre et maître plus longtemps qu'ailleurs, il n'y est pas moins à la fin devenu le serviteur de Schêm. Après avoir été conquis par les Grecs et les Romains, descendants de Yapheth, la Phénicie,

(1) *Genes.*, IX, 26 et 27.

l'Égypte et le nord de l'Afrique obéissent depuis des siècles à des Arabes. Les Éthiopiens ont été conquis par des tribus sémitiques, qui se sont amalgamées avec eux. Si la famille de 'Hâm subsiste encore dans un certain nombre de pays et y forme toujours le fond de la population, nulle part, depuis des centaines et des centaines d'années, elle n'a une vie propre et nationale, et ne forme un État indépendant (1).

Après la malédiction contre le fils coupable d'outrage vient la bénédiction pour les fils pieux. Elles ont un caractère prophétique comme la malédiction, et par suite elles revêtent également la forme rythmée. Les sentences relatives aux trois frères forment un tout inséparable (2), un petit poème que le narrateur insère ici dans son texte :

« Maudit soit Kenâ'an !
qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères !
« Béni soit Yahveh, le dieu de Schêm !
et que Kenâ'an soit leur esclave !
« Qu'Élohîm étende Yapheth et qu'il habite les tentes de Schêm !
et que Kenâ'an soit leur esclave ! »

Comme je le disais tout à l'heure, c'est Yisrâêl que le patriarche a seul ici en vue sous le nom de Schêm. La bénédiction de l'aîné de ses fils réside dans ce fait que c'est de sa race que sortira le peuple par

(1) Voy. mon *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p.
(2) Ewald, *Alterthümer*, p. 177.

lequel viendra le salut de toutes les nations (1), celui qui recevra le dépôt de la croyance au vrai Dieu et du nom qui exprime la nature de son essence (2). En rapport avec Yapheth, Dieu est seulement désigné par son nom générique et universel de *Élohîm,* et non par celui de *Yahveh,* qui est spécial au peuple choisi, et dont la connaissance est à elle seule une révélation ; car Yapheth représente ici la gentilité (3), envisagée, il est vrai, dans ce qu'elle a de plus noble et de plus pur. Ce passage, avec ceux de III, 2-5, et de IV, 25 et 26, montre clairement que le jéhoviste faisait une distinction parfaitement consciente et raisonnée entre l'emploi des deux noms de Dieu, *Élohîm* et *Yahveh* (4); mais il réservait le premier pour quelques cas exceptionnels, dans lesquels il prenait une

(1) *Genes.*, XII, 3.

(2) Voy. Meignan, *Les prophéties messianiques, Le Pentateuque,* p. 306.

(3) Je ne crois pas qu'il y ait à tirer parti à cet égard de ce que dit *Genes.*, X, 5, que les fils de Yapheth peuplèrent « les îles des nations, » *iyê haggôyîm*, et de la signification que prend le mot *gôyîm,* comme désignant les nations étrangères, par opposition à *'âm,* le peuple de Yisrâêl (*Is.*, XLII, 6; XLIX, 6; *Deuteron.*, XXVI, 18 et 19; XXXII, 43), et spécialement les nations étrangères envisagées comme étrangères à la connaissance du vrai Dieu, comme constituant ce que nous appelons la gentilité (*Jerem.*, XXXI, 10; *Ezech.*, XXIII, 30; XXX, 11; *Psalm.*, CXXXV, 15). En effet, cette signification spéciale de *gôyîm* n'apparaît pas avant le *Deutéronome* et les Prophètes. Dans la *Genèse* (XII, 2; XXXV, 11) le terme de *gôy* s'applique au peuple sorti d'Abrâhâm.

(4) Ewald (*Composition der Genesis,* p. 89) et Hengstenberg (*Christologie,* t. I, p. 47 et suiv.; *Authentie des Pentateuchs,* p. 334) insistent avec raison sur l'importance de la bénédiction de Nôa'h dans la question des deux noms de Dieu.

signification bien caractérisée, et dans sa narration il adoptait à partir du début, de la création, le second ou la combinaison *Yahveh-Élohîm*, et il représentait *Yahveh* comme connue dans la lignée dépositaire de la vérité religieuse depuis l'époque de Schêth (1), à la différence de l'éloliste pour qui ce nom a été inconnu des Patriarches (2) et qui ne l'emploie qu'à partir de la manifestation de Dieu à Môschéh dans le buisson ardent, au désert de 'Hôrêb.

J'avais, dans la traduction placée en tête du premier volume de cet ouvrage, adopté pour la phrase relative à Yapheth *veyischken beâhâlê-schêm* le sens de « il habitera dans les tentes glorieuses, » qui a pour lui les hautes autorités de J. D. Michaëlis, Vater, Gesenius, De Wette, Winer, Knobel et Eberhard Schrader. Au point de vue grammatical, ce sens est aussi bien justifié que le sens traditionnel « les tentes de Schêm, » malgré ce que M. Joseph Halévy a pu dire à cet égard (3), recourant à une subtilité dont aucun hébraïsant ne s'était avisé avant lui. Cette interprétation me paraissait la plus simple et la plus naturelle de toutes. Je jugeais qu'il y avait une conséquence logique du fait de ce que l'écrivain représentait Dieu comme n'étant qu'*Élohîm* pour Yapheth dans la façon dont, avec cette traduction, la bénédiction de celui-ci n'était que la gloire mondaine, tandis que celle de Schêm était la possession de la vérité religieuse.

(1) *Genes.*, IV, 26.
(2) *Exod.*, VI, 3.
(3) *Revue critique*, 19 décembre 1880.

Cette dernière raison conserve toujours à mes yeux une valeur considérable, et pourtant, après avoir examiné la question avec une nouvelle attention, j'hésite aujourd'hui à m'écarter aussi résolument de l'interprétation reçue depuis les plus anciennes versions. L'unanimité de la tradition juive et chrétienne a un tel poids qu'il doit l'emporter sur les raisonnements les plus ingénieux, quand ceux-ci ne peuvent pas s'appuyer sur des preuves absolument formelles. Et d'ailleurs il est difficile d'échapper à l'assimilation des *âhâlê-Schêm* de notre texte de *Genes.*, IX, 27, avec les *âhâlê-Yehûdâh* de *Zachar.*, XII, 7, et les *ahâlê-Ya'aqôb* de *Malach.*, II, 12.

Mais du moment que l'on entend l'expression dans ce sens, la promesse que Yapheth habitera les tentes de Schêm, ce qui doit être pour lui une bénédiction, ne saurait être prise comme faisant allusion à une conquête des pays sémitiques par la race de Yapheth (1), soit celle de la Syrie et de la Palestine par les Grecs et les Romains (2), soit les expéditions des Scythes dans l'Asie antérieure, vers le temps desquelles Von Bohlen a cru que le morceau rythmé sur le destin des trois fils de Nôa'h avait été composé, sous le

(1) C'est cependant une conquête de ce genre qui est prophétisée par Bile'âm dans *Num.*, XXIV, 24 :

« Des vaisseaux (viendront) de Kittîm,
ils humilieront Asschoûr et ils humilieront 'Êber,
et lui aussi sera détruit. »

(2) C'est l'explication qu'admettait saint Justin (*Contr. Tryphon.*, 83) et que Jean Le Clerc a renouvelée au siècle dernier.

règne de Yôschiyâhoû. Il ne s'agit pas non plus simplement d'un commerce amical entre les races de Yapheth et de Schêm, continuant l'amitié que le narrateur montre existante entre les deux frères (1), et du fait de la formation de peuples mixtes sur la frontière des domaines de leur descendance (2). La bénédiction prophétique a un sens plus haut et plus profond. Si c'est dans les tentes de Schêm que doit venir résider Yapheth, cette promesse est en rapport certain avec le privilége de la possession de Yahveh comme dieu spécial, qui doit appartenir à la race du fils aîné; en entrant dans les tentes de Schêm, c'est à ce privilége que Yapheth viendra participer. Il n'est pas possible que pour celui qui a rédigé la bénédiction sous la forme où nous la possédons, l'expression qui nous occupe n'ait pas emporté une signification messianique (3). Elle place à l'origine même de l'humanité postdiluvienne l'annonce de cette réunion de tous les peuples (4) avec Yisrâêl dans l'adoration du vrai Dieu, que les prophètes entrevoient dans l'avenir et célèbrent en termes si splendides (5). C'est donc bien

(1) *Genes.*, IX, 23.

(2) C'est l'interprétation qui sourit le plus à M. Dillmann (*Die Genesis*, p. 174).

(3) Tuch (*Commentar ueber die Genesis*, p. 151) n'hésite pas à l'admettre, aussi bien que le protestant orthodoxe M. Frantz Delitzsch et le catholique M. Reinke (*Beitræge zur Erklærung des Altes Testaments*, t. IV, p. 3 et suiv.).

(4) Les Égyptiens eux-mêmes, quoique fils de 'Hâm, doivent y être appelés (*Is.*, XVIII, 7; XIX, 18-22; cf. *Sophon.*, III, 10), ainsi que les Philistins (*Zachar.*, IX, 7), ces ennemis héréditaires de Yisrâêl.

(5) *Is.*, II, 2-4; *Zachar.*, VIII, 20-23; XIV, 16; *Psalm.*, XXII, 28;

le véritable sens que donne, d'après la tradition, le Targoum du pseudo-Jonathan, quand il paraphrase l'expression métaphorique en disant de Yapheth : « et ses fils deviendront prosélytes et habiteront dans l'école (*medreschâ*) de Schêm. » Et les Pères de l'Église, éclairant cette tradition par la lumière de la loi nouvelle, montrent l'accomplissement définitif de la prophétie par le christianisme et la vocation des gentils (1).

voy. Genesius, *Commentar über den Jesaia*, t. I, p. 179; Credner, *Joël*, p. 69 et suiv

(1) S. Johan. Chrysost., *Homil* XXIX *in Genes.;* S. Augustin, *Contr. Faust.*, XII, 24.

CHAPITRE XI

LE TABLEAU ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE
OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Après avoir montré Nôa'h, le fondateur de la nouvelle humanité, père de trois fils, chefs de grandes races, Schêm, 'Hâm et Yapheth, — ou, suivant l'ordre de primogéniture qui leur est attribué, mais dans lequel le texte n'a pas l'habitude de les mentionner, Schêm, Yapheth et Hâm (1), — le livre sacré donne le tableau des peuples connus des Hébreux à une certaine époque que nous aurons à chercher à déterminer comme corollaire de nos recherches pour l'identification de ces peuples, en les rattachant, sous forme de généalogie, aux auteurs des trois rameaux entre lesquels se divise, suivant son système, la souche des hommes d'après le déluge. Ce tableau ethnographique, déjà bien des fois commenté par la science (2), forme

(1) Voy. plus haut, dans ce volume, p. 198 et suiv., et p. 230.

(2) Les principaux travaux à ce sujet sont : Bochart, *Geographia sacra seu Phaleg et Chanaan*, Caen, 1646 (et dans le tome I[er] de ses Œuvres complètes, Leyde, 1792). — J. D. Michaëlis, *Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae*, Gœttingue, 1769-1780. —

le chapitre x de la *Genèse*, et se trouve reproduit, un peu abrégé, mais avec certaines variantes dignes de

Forster, *Epistolae ad J. D. Michaëlem*, Gœttingue, 1772. — Volney, *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, tome I, Paris, 1814. — Schulthess, *Das Paradies*, Zurich, 1816, et Leipzig, 1821. — Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, tome I, 1re, 2e et 3e parties, Leipzig, 1823. — Beke, *Origines biblicae or Researches in primeval history*, Londres, 1834. — Feldhoff, *Die Vœlkertafel der Genesis in ihrer universalhistorische Bedeutung*, Elberfeld, 1837. — Krücke, *Erklœrung der Vœlkertafel in I Buch Moses*, Bonn, 1837. — Ch. Lenormant, *Introduction à l'histoire de l'Asie occidentale*, Paris, 1838. — Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, Giessen, 1850; et l'article critique de Müllenhoff sur ce livre dans les *Gœttingische gelehrte Anzeiger* de 1851. — Ewald, *Jahrbücher*, t. IX, p. 2 et suiv., 52 et suiv.; t. X, p. 167 et suiv. — Bunsen, *Bibelwerk*, tome I, Leipzig, 1858. — Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édition, t. I, p. 96-110; *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édition, t. I, p. 263-314. — Ch. de Ujfalvy, *Recherches sur le tableau ethnographique de la Bible et sur les migrations des peuples*, Paris, 1873. — Rioult de Neuville, *L'ethnologie et le dixième chapitre de la Genèse*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1878. — Schœbel, *L'authenticité mosaïque de la Genèse défendue contre les attaques du rationalisme allemand*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1879. — *La tavola etnografica di Mosè*, dans la *Civiltà cattolica* du 15 février 1879.

Il importe encore de consulter les études du chapitre x dans les commentaires de la *Genèse* de Dom Calmet, Rosenmüller, Von Bohlen, Tuch, Sœrensen, Frantz Delitzsch, Keil, Wright et Dillmann, ainsi que les articles qui s'y rapportent dans le *Realwœrterbuch* de Winer, le *Bibellexikon* de Schenkel et le *Dictionary of the Bible* de Smith.

Déjà les anciens commentateurs s'étaient préoccupés de la signification ethnographique du chapitre x de la *Genèse*. Les interprétations juives de date élevée nous sont données par Josèphe (*Ant. jud.*, I, 6), par le *Livre des jubilés* (chap. VIII et suiv.), les deux Talmuds, le Midrasch et les Targoumim de la *Genèse* et des *Chroniques* (voy. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 421 et suiv.). Parmi les Pères de l'Église, le plus important ici est saint Jérôme, dans ses *Quaestiones hebraicae in Genesim*.

remarque, dans I *Chron.*, I, 4-23. Dans la *Genèse* il constitue un morceau distinct et complet en lui-même, ayant le titre propre de *Tôledôth benê-Nôa'h*, qui porte nettement les caractères de la rédaction de l'éloliste, à laquelle appartiennent, du reste, également toutes les *Tôledôth* analogues. Car l'essence du système de composition de son livre des origines était de procéder par généalogies, et en le dégageant, par un travail facile, de la concordance avec le livre du jéhoviste établie par le rédacteur définitif au moyen d'une pénétration réciproque des deux textes, on reconnaît que les différentes sections dont il était formé se présentaient comme autant de généalogies (1), désignées chacune par un titre spécial :

(1) Les observations de Kurtz (*Einheit der Genesis*, Berlin, 1846) et du R. P. Delattre (*Le plan de la Genèse*, dans la *Revue des questions historiques* de juillet 1876) à ce sujet ont été très-bien résumées en deux phrases par M. Emmanuel Cosquin : « La *Genèse* est en réalité un tableau généalogique où les événements de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale viennent s'intercaler dans les intervalles de la ligne principale ou des lignes secondaires, selon les personnages qui y jouent un rôle prépondérant, et dans lequel les faits ainsi distribués reçoivent un développement proportionné à leur importance dans l'ensemble. En un mot, dans le premier livre de Moïse, la généalogie est le cadre de l'histoire. » Ceci n'est complètement vrai que si l'on réduit la notion de ce « plan d'une entière régularité » à la forme primitive, et facile à restituer, nous le répétons, du document éloliste, qui a fourni ensuite le cadre dans lequel le dernier rédacteur ou compilateur a inséré le texte presque intégral du document jéhoviste, de manière à fondre en un ensemble harmonique les deux livres anciens que la tradition lui avait légués. Mais précisément ces insertions ont eu pour effet de déranger l'unité de plan du livre des généalogies ou des origines de l'élohiste, d'établir des disproportions et des irrégularités dans son économie première, et surtout de produire ces répétitions successives du même

Tôledôth hasschâmaîm vehâârec (1);
Tôledôth Adâm (2);
Tôledôth Nôa'h (3);
Tôledôth benê-Nôa'h (4);
Tôledôth Schêm (5);
Tôledôth Téra'h (6);
Tôledôth Yischma'êl (7);
Tôledôth Yiçe'hâq ben-Abrâhâm (8);
Tôledôth 'Êsâv (9);
Tôledôth Ya'aqôb (10).

L'unité de rédaction élohiste du chapitre x n'est interrompue que par quelques courtes additions pui-

fait avec deux rédactions différentes, sur lesquelles insiste si justement la critique. Lorsque l'on dégage de la concordance définitive la suite du récit du jéhoviste, on reconnaît qu'il était beaucoup moins généalogique et plus légendaire dans sa forme que celui de l'élohiste.

(1) *Genes.*, II, 4. — Verset enlevé de sa place primitive. Il est manifeste qu'il devait former originairement l'introduction au morceau comprenant I, 1-II, 4. Mais le dernier rédacteur l'a reporté du commencement à la fin, pour commencer le livre sacré par l'affirmation solennelle du dogme de la création : *berêschith bârâ Élohîm êth hasschâmaîm veêth hâârec.*

(2) V, 1.

(3) VI, 9. — Il est probable qu'à la suite de cette section, les *Tôledôth Abrâhâm,* dans le texte primitif, en formaient une distincte, dont le titre est tombé parce que le rédacteur dernier a emprunté presque tout son long récit de l'histoire d'Abrâhâm à la rédaction jéhoviste.

(4) X, 1.

(5) XI, 10.

(6) XI, 27.

(7) XXV, 12.

(8) XXV, 19.

(9) XXXVI, 1.

(10) XXXVII, 1.

sées par le dernier rédacteur à la source jéhoviste et manifestement étrangères au texte primitif du tableau ethnogénique, sur lequel elles tranchent assez pour se reconnaître du premier coup d'œil. Ce sont d'abord les versets 8-12 sur Nimrôd, qui s'insèrent d'une façon toute artificielle après l'énoncé des fils et des petits-fils de Koûsch en tant que peuples, qui ont un caractère et une couleur entièrement différents du reste du chapitre, et où l'on remarque, non seulement l'emploi du nom divin *Yahveh* (au verset 9), mais aussi celui du hiphil du verbe *'hâlal* au sens de « commencer, » expression étrangère au langage de l'élohiste, habituelle, au contraire, dans les passages que le dernier rédacteur emprunte à la même source que x, 8-12 (1). L'explication du nom de Peleg (v. 24) « parce qu'en ses jours la terre fut divisée, » *kî beyâmâyû niphlegâh hâârèç,* est exactement conforme d'esprit et de rédaction à celles des noms de Qaîn et de Schêth dans IV, 1 et 25, passages certainement

(1) VI, 1 : *vayehî kî-hé'hêl hââdâm lârôb 'al-penê hâadâmâh.* — Dans le même morceau l'on remarque, au v. 4, l'emploi du mot *gibbôr* comme dans x, 8 et 9.

IX, 20 : *vayâ'hél Nôa'h îsch hâadâmâh.*

XI, 6 : *vezéh ha'hillâm la'aschôth.*

Le hophal est employé avec le même sens du passif dans IV, 26, qui se rattache à la même origine : *âz hû'hal liqrô beschêm Yahveh.*

Remarquons cependant que cette observation grammaticale, que nous ne sommes pas le premier à faire, n'est absolument juste que lorsqu'il s'agit des premiers chapitres de la *Genèse,* car dans l'histoire de Yôsêph, qui sort du document élohiste, le hiphil de *'hâlal* est deux fois mis en œuvre dans l'acception de « commencer » (XLI, 54 et XLIV, 12).

jéhovistes. Comme celle du nom de Nô'ah dans v, 29, elle a été intercalée après coup dans le texte de l'éloliste. Quant au verset 21, nous serons moins affirmatif au sujet de son introduction par le dernier rédacteur et de son absence dans l'état primitif du document. Cependant il est impossible de méconnaître qu'il sort de l'économie générale de la généalogie et qu'il a tout l'air d'une addition postérieure, destinée à insister sur ce que Schêm est l'ancêtre des Hébreux et qu'il a la primogéniture sur Yapheth lui-même, bien que le tableau de sa descendance vienne le dernier de tous, précédé de ceux des rejetons de Yapheth et de 'Hâm. Nous avons indiqué déjà plus haut (1) le motif qui avait décidé l'écrivain à déroger de cette façon et à l'ordre de naissance des trois fils de Nôa'h et à l'ordre dans lequel il les énumère d'habitude. C'est le besoin de relier naturellement aux *Tôledôth benê-Nôa'h*, où la descendance de Schêm comprend tous ses rameaux divers, les *Tôledôth Schêm* qui les suivaient immédiatement dans le livre éloliste, avant l'intercalation entre eux du morceau jéhoviste sur la tour de Bâbel, et qui se réduisent à la généalogie spéciale de la branche issue du patriarche par Arphakschad et Peleg.

Dans sa conception fondamentale et dans l'esprit qui l'a inspiré, le tableau ethnographique, ou mieux ethnogénique, du chapitre x de la *Genèse* est un document unique parmi ce que nous a légué l'antiquité.

(1) Dans ce volume, p. 200.

Il montre d'une manière éclatante la supériorité du point de vue des livres sacrés de Yisrâêl sur celui des autres peuples anciens, même de leurs philosophies les plus avancées, quand il s'agit de concevoir les rapports des diverses fractions de l'humanité. Généralement, dans le monde antique, chaque peuple ou du moins chaque famille ethnique regarde les autres peuples comme des barbares qui n'appartiennent pas à la même espèce que lui. Les Égyptiens, par exemple, en reconnaissant dans l'humanité de grandes races qui correspondent à celles que la Bible fait descendre des trois fils de Nôah, leur refusent toute fraternité d'origine. Chacune d'elles est le produit d'une création différente, l'œuvre ou l'émanation d'un dieu particulier (1). Yisrâêl, au contraire, a beau être fier de son caractère de peuple choisi de Dieu, jaloux de se maintenir à l'égard des autres nations dans un isolement qui lui permet de mieux sauvegarder le dépôt à lui confié de la vérité religieuse, il ne cesse pas de se regarder comme un simple membre de l'ensemble de l'humanité (2). Tous les hommes et tous les peuples, issus d'un couple unique, appartiennent au même sang, ont la même dignité et la même vocation (3). Ils sont donc entre eux parents et frères. De cette grandeur et de cette unité de l'espèce hu-

(1) Voy. plus haut, t. I, p. 39.

(2) Les idées que nous développons ici ont été déjà parfaitement mises en lumière par M. Dillmann (*Die Genesis*, p. 176 et suiv.), dont nous empruntons presque textuellement les paroles, en les faisant seulement passer d'allemand en français.

(3) *Genes.*, I, 26; IX, 6.

maine découle la conception, fondamentale dans la pensée biblique, qui donne pour pivot à ses destinées l'histoire et le développement religieux d'un seul peuple, du peuple de Dieu, et pour but final de l'évolution générale de l'humanité la réunion de tous les peuples dans le règne de Dieu, promise à Abrâhâm par Yahveh dès la première fois qu'il l'appelle à devenir le chef et le père de son peuple (1). C'est cette parenté fondamentale de tous les peuples, gage d'un avenir commun dans la voie montrée par Yisrâêl, que le tableau du chapitre x de la *Genèse* est destiné à présenter sous une apparence sensible.

Naturellement, surtout étant donné l'esprit de la haute antiquité, spécialement celui des Orientaux et plus spécialement encore celui des Sémites, une semblable parenté ne pouvait être exprimée que sous la forme d'une généalogie. Chaque peuple y est envisagé comme une unité descendue d'un ancêtre déterminé; les différents peuples deviennent ainsi autant d'individus qui sont placés entre eux dans les rapports réciproques des membres d'une grande famille, fils, petits-fils, arrière-petits-fils d'un auteur commun; autrement dit les nations, suivant leurs rapports de parenté plus ou moins intime, sont distribuées entre les degrés d'un arbre généalogique. Le principe d'une telle construction est en lui-même parfaitement justifiable au point de vue historique et scientifique. Il est même une conséquence logique de la doctrine de

(1) *Genes.*, XII, 3.

l'unité de l'espèce humaine et de la descendance d'un seul couple ; car ceci donné, chaque race et chaque peuple a dû avoir nécessairement un père déterminé dans les ténèbres des générations préhistoriques. Seulement il tombe sous le sens que l'existence réelle et surtout le nom individuel de cet ancêtre étaient totalement oubliés de ses descendants quand, après un énorme laps de temps écoulé, ils étaient arrivés à constituer une nation. Il ne pouvait plus y avoir ici de tradition véritable, ayant un caractère historique ou même semi-historique. C'est uniquement par un procédé proleptique, en remontant du présent au passé primordial, que la conscience des caractères communs et de la parenté effective qui constituait son unité ethnique a permis à chaque peuple et à chaque race de faire revivre par l'imagination la personne de son premier auteur et de lui rendre une existence idéale. Dans cette résurrection de l'ancêtre d'un peuple, il est tout naturel que ce peuple, ayant à lui donner un nom, prenne celui qu'il se donne à lui-même et en fasse l'appellation individuelle de son auteur, qu'il crée, en un mot, un éponyme, comme sont dans les traditions de la Grèce Pélasgos, Hellên, Aiolos, Dôros, Iôn, nommés d'après les peuples des Pélasges, des Hellènes, des Éoliens, des Doriens et des Ioniens que l'on faisait descendre d'eux, et non pas leur ayant donné leurs noms, ainsi que le prétendit ensuite la légende.

Que les noms de la généalogie du chapitre x de la *Genèse* aient exactement le même caractère que ceux

que nous venons de rappeler dans la tradition grecque, c'est ce que l'on ne saurait un seul instant mettre en doute sans sortir du terrain strictement scientifique. Il a fallu la sorte particulière d'evhémérisme que l'on a trop longtemps appliquée à l'exégèse biblique, au mépris du véritable esprit dans lequel les Livres Saints présentent l'histoire des origines, pour que l'opinion prédominante parmi les commentateurs, jusqu'à une époque assez rapprochée de nous, ait pu entendre ce morceau comme indiquant, au lieu d'une filiation de peuples, celle d'individus, de patriarches ayant réellement porté les noms qui y figurent (1). En effet, la forme même des noms constituant la liste eût dû suffire pour écarter une semblable interprétation. Une bonne part d'entre eux ne sont pas au singulier, comme c'est l'usage constant pour les noms propres d'hommes, mais offrent la forme du pluriel hébraïque en *îm* (v. 4, 13 et 14). Ce sont donc des appellations plurielles qui désignent une collectivité ethnique, et non le patriarche dont on la considérait comme descendue. D'autres sont bien au singulier, mais ont la désinence des ethniques et sont, de plus, précédés de l'article (v. 16-18). Ce ne sont donc pas des individus appelés Yeboûsi, Amòri, Girgaschì, etc., que l'on représente comme les fils de Kenâ'an ou du Kena'anî, *hakena'anî* avec l'article (notez l'échange de

(1) Saint Augustin ne s'y était pas trompé; il dit (*De Civ. Dei*, XVII, 3), que les noms de cette généalogie représentent des peuples et non des individus, *gentes non homines*.

ces deux expressions aux v. 15 et 18), mais « le Yebousi, le Amôri, le Girgaschi, » etc., en tant que peuples. D'autres encore parmi ces noms sont des désignations de pays. Kenâ'an, par exemple, un des fils de 'Hâm, est une appellation géographique qui signifie « le bas pays (1) ; » Miçraïm est un duel qui désigne la haute et la basse Égypte (2). On trouve même dans la liste des noms de villes ; par exemple, quand nous y lisons que « Kenâ'an engendra Çidôn, son premier-né, » ceci veut dire que Çidôn, localité dont le nom signifie « la pêcherie (3), » fut la première métropole des Phéniciens. L'impression qui résulte d'une étude attentive et critique du chapitre x de la *Genèse* est donc qu'en le rédigeant l'écrivain éloliste, bien loin d'avoir voulu présenter les noms qu'il y inscrivait comme ceux d'hommes, d'individus, a pris soin de leur conserver l'empreinte de leur caractère ethnique et s'est soigneusement étudié à éviter qu'ils ne revêtissent l'aspect mythique que prennent chez les autres peuples les appellations et les figures

(1) Movers, *Die Phœnizier*, t. II, 1re part., p. 7 et suiv., et *Ueber die Bedeutung des Namens Kanaan,* dans la *Zeitschr. f. Philosoph. u. kathol. Theologie,* 1844, 3e cahier, p. 21-43; Bertheau, *Zur Gesch. der Israëliter*, p. 153 et suiv.; Lengerke, *Kenaan*, p. 25 et suiv.; Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 6.

Cette signification était déjà connue des Pères de l'Église : S. Augustin., *Enarrat. in Psalm.* CIV, 7 (*Opera omnia,* t. VI, p. 501) ; S. Hieronym., *De nomin. hebr.*, *Opera omnia*, ed. Martianay, t. II, p. 6.

(2) Ebers, *Ægypten und die Buecher Mose's,* p 87 et suiv.; Dillmann, *Die Genesis*, p. 190.

(3) Justin., XVIII, 2; Isidor., *Origin.*, XV, 1, 28; voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. II, 1re part., p. 57 et 86; Schrœder, *Phœniz. Spr.*, p. 94.

des éponymes des peuples, tels que ceux dont nous avons puisé les exemples chez les Grecs.

Il a d'ailleurs très-nettement précisé le caractère qu'avaient dans sa pensée les noms qu'il classait dans son arbre généalogique, par les formules qu'il ajoute à la suite de l'énoncé de la descendance de chacun des fils de Nôa'h.

20. « Ce sont les enfants de 'Hâm suivant leurs familles, suivant leurs langues, dans leurs pays, dans leurs nations. »

31. « Ce sont les enfants de Schêm suivant leurs familles, suivant leurs langues, dans leurs pays, dans leurs nations. »

Le verset final est encore plus significatif, s'il est possible :

32. « Ce sont là les familles des fils de Nôa'h suivant leurs généalogies, par leurs nations (*begôêhém*), et c'est de là que les nations se sont répandues sur la terre (*niphredû haggôyîm bââreç*) après le déluge. »

Le niphal du verbe *pârad,* employé ici, est encore le terme dont se sert *Genes.*, xxv, 23, en parlant de la séparation des deux peuples descendus des jumeaux de Ribqâh :

schenê gôyîm bebiṭnach
ûschenê leummîm mimmê'aîch yippârêdû.
« Deux nations sont dans ton ventre
et deux peuples divergeront de tes entrailles. »

x, 5, met en œuvre la même expression, en parlant

des fils de Yapheth, avec une ellipse singulièrement audacieuse, qui ne se justifie, du reste, que du moment qu'il s'agit de peuples, et non d'individus :

« Par ceux-ci furent peuplées (mot à mot « reçurent leur dispersion ») les îles des nations par leur pays, suivant la langue de chacun, suivant leurs familles, par nations. »

mêêlléh niphredû iyê haggôyîm bearçotâm îsch lileschônû lemischpe'hôthâm begôêhém.

Notons encore une particularité qui a bien sa valeur et qui a dû avoir une signification intentionnelle. Tandis que, comme par exemple dans sa généalogie des Qaînites au chapitre IV, le jéhoviste use souvent du kal du verbe *yâlad* pour exprimer la génération paternelle dans les familles humaines, l'élohiste se sert toujours de la voix causative du hiphil (1), réservant pour la génération féminine le kal, auquel il attache manifestement sa notion originaire de « faire sortir de son sein (2). » Or, dans le tableau ethnogénique du chapitre X, c'est précisément *yâlad,* au lieu

(1) C'est ce qu'on voit dans les *Tôledôth Âdâm* du chap. V, dans les *Tôledôth Schêm* et les *Tôledôth Téra'h* du chap. XI, et dans VI, 10.

Le jéhoviste emploie le hophal au sens passif de « naître d'un père » (IV, 18). Quand au kal, *yâlad*, il en use indifféremment dans le même chapitre (IV, par exemple) en parlant de la génération féminine ou masculine.

(2) Le seul exemple de *yâlad* en parlant d'une génération paternelle individuelle, dans les *Tôledôth* d'origine élohiste, est fourni par XXII, 23. Mais il est à remarquer que les exemplaires samaritains y substituent *hôlid*, qui doit être la vraie leçon primitive, d'après les habitudes de langage de l'élohiste.

de *hûlîd,* qu'il emploie, comme aussi dans xxv, 3, où il s'agit encore de la filiation de peuples ou de tribus issus de Yâqschân, fils d'Abrâhâm et de Qeṭoûrâh. Cette différence d'expression implique une nuance de pensée; il n'a évidemment pas voulu parler d'une génération individuelle et directe (1).

Le chapitre x de la *Genèse,* dans la conception parfaitement consciente et raisonnée de son premier auteur, contient donc une généalogie de peuples et non d'individus, de patriarches. De là toute son économie. Les grandes collectivités ethniques, les groupes de nations étroitement apparentées entre elles, les vastes unités de races et de langues entre lesquels l'écrivain a voulu montrer un lien d'affinité et d'origine commune, sont les fils des trois enfants de Nôa'h. Les peuples entre lesquels se divisent ces grandes unités sont représentés comme leurs fils, les descendants au deuxième degré de Schêm, 'Hâm et Yapheth. Enfin, lorsque l'écrivain a voulu pousser la division plus loin, et dans les peuples distinguer des tribus, il ajoute un nouveau degré de génération et en fait des petits-enfants de la première génération issue des fils

(1) x, 8, nous offre *yâlad* pour exprimer la génération de Nimrôd, qui n'est plus un peuple, mais un personnage héroïque individuel. Et c'est là précisément un des traits par lesquels le morceau sur Nimrôd se distingue du reste du chapitre et atteste son origine différente.

Quant aux expressions de x, 21 : *ûleSchêm yullad gam-hû,* elles sont exactement conformes à celles de iv, 26 : *ûleSchêth gam-hû yullad-bên,* et ce parallélisme peut être invoqué comme un argument en faveur de l'opinion qui considère aussi ce verset comme une addition du dernier rédacteur, puisée à la source jéhoviste.

du rénovateur de l'humanité. Le plan de cette construction est, on le voit, remarquablement logique et clair, bien tracé et conçu dans un véritable esprit de synthèse scientifique. On y voit les nations enfanter les nations, et en procédant ainsi par collectivités, au lieu de chercher à le faire par individus, l'auteur est justifié de réduire à un petit nombre les degrés de génération. Il n'a plus à exprimer, ce qu'il lui eût été impossible de faire dans sa réalité historique, la longue suite de générations obscures et oubliées par la succession desquelles les familles primordiales sont devenues des clans, les clans des tribus, les tribus des nations, subdivisées à leur tour en nouvelles tribus, qui finissent par grossir au point de s'élever au rang de peuples. Cette simplification, indispensable pour arriver à présenter les choses d'une manière intelligible, pour les résumer en un tableau dont les linéaments soient faciles à saisir, revêt ici une forme bien plus satisfaisante que dans la méthode mythologique qui métamorphose les collectivités de peuples en éponymes individuels et fabuleux. Car cette dernière méthode est obligée de simplifier de même, de simplifier encore plus et par un procédé qui s'écarte davantage de la réalité. Ellle échelonne, à la place des peuples, les éponymes dans une généalogie qui n'admet pas non plus d'intermédiaires. Pour montrer, par exemple, la souche des Hellènes se divisant en trois rameaux, celui des Éoliens, celui des Doriens et celui dont sont sortis parallèlement les Ioniens et les Achéens, elle représente l'individu Hellèn ayant

trois fils, les individus Aiolos, Dôros et Xuthos, ce dernier père des trois individus Iôn et Achaios. Avec la méthode d'expression du chapitre x de la *Genèse*, nous aurions le collectif *Hellênes* enfantant *Aiolos, Doricis* et *Xuthos*, et celui-ci donnant naissance à ses fils les *Iônes* et les *Achaioi*.

L'exégèse moderne a beaucoup discuté sur la question de savoir si le principe de construction de la liste et de l'établissement des parentés qu'elle énonce a été purement géographique ou bien ethnographique ; en d'autres termes, comme le dit fort bien M. Philippe Berger (1), « si l'auteur a seulement décrit ce qu'il avait sous les yeux, ou bien s'il s'est inspiré de la tradition, et si cette table représente avec plus ou moins d'exactitude, non pas seulement les relations géographiques, mais la filiation des peuples qui y figurent ; » j'ajouterai si, lorsqu'il n'avait pas une tradition pour le guider et lorsqu'il restituait la généalogie dans le passé d'après ce qu'il voyait dans le présent, il a pris pour critérium d'origine le voisinage d'habitat des peuples dans la même région ou bien leurs affinités de type physique et de génie moral, telles qu'il était en mesure de les apprécier. Les partisans de l'interprétation géographique (2) prétendent que la classifi-

(1) Article *Généalogies* dans l'*Encyclopédie* protestante *des sciences religieuses*.

(2) Ç'a été pendant un temps la manière de voir prédominante dans l'école de l'exégèse rationaliste (Rosenmüller, *Handb. d. bibl. Alterth.*, t. I, 1re part., p. 140 et suiv.; Lengerke, *Kenaan*, p. 208 et suiv.; Tuch, *Commentar über die Genesis*, 2e édit., p. 155 et suiv.; Bertheau, *Zur Gesch. d. Israëlit.*, p. 173 et suiv.; Winer,

cation des peuples est artificielle dans le document biblique, et que sous la triple division de descendance des fils de Nôa'h l'on a compris tout le monde connu : Yapheth désignant tous les peuples situés à l'ouest et au nord ; 'Hâm les habitants de la côte méridionale de l'Asie et de l'Afrique ; enfin Schêm ceux qui habitaient la Syrie et les pays voisins, jusqu'à l'Arabie d'un côté et au golfe Persique de l'autre. On a prétendu aussi que, dans cette table, des peuples différents ont été groupés ensemble ; qu'ainsi les Kenânéens sont donnés comme frères des Égyptiens, qui appartiendraient à une autre race ; que le nom de 'Èlâm, rangé parmi les fils de Schêm, serait une altération d'un type primitif *Airyama,* qui attesterait la descendance des 'Elamites de la race aryenne et non de la race syro-arabe. Nous examinerons successivement toutes les objections de ce genre au fur et à mesure que se présenteront à nous, dans l'ordre du tableau, les noms à propos desquels elles ont été soulevées ; et nous constaterons d'une manière positive que presque toutes sont erronées, qu'elles s'évanouissent en fumée devant les progrès de la science, devant ceux surtout de l'égyptologie et de l'assyriologie, et devant une plus sûre connaissance de la

Realwœrterb., t. II, p. 448 et 665; Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 1re édit., p. 38.

Aujourd'hui elle commence à être fort ébranlée. Ainsi M. Dillmann (*Die Genesis,* p. 180 et suiv.), tout en pensant que le point de vue géographique prédomine dans la classification des peuples au chap. x de la *Genèse,* admet qu'il faut aussi y faire une part aux données proprement ethnographiques.

réalité des faits. D'ailleurs elles ont été généralement soulevées sous l'empire d'un préjugé, très-répandu il y a quelques années encore, lequel consistait à voir dans le langage le critérium infaillible de la race. Ce préjugé est aujourd'hui déraciné dans la science (1), car on l'a vu trop de fois démenti par les faits. Dans bien des cas les divisions ethnographiques ne correspondent pas aux divisions linguistiques. L'usage de telle ou telle langue ne dépend pas si nécessairement de la race à laquelle appartient un peuple qu'il mette le langage au-dessus des contingences historiques (2). Il y a, au contraire, des langues imposées par la conquête, le commerce ou le rayonnement de foyers intellectuels plus puissants. Un peuple a souvent oublié le langage de ses ancêtres pour prendre celui de ses maîtres ou de ses sujets. Les exemples abondent à cet égard. Les Juifs avaient cessé de parler hébreu six cents ans avant Jésus-Christ ; la conquête, le voisinage leur avaient imposé un dialecte araméen. Les Francs ont cessé de parler leur langue germanique trois cents ans après Clovis. Les Silures et les Ligures celtisés des Iles-Britanniques ont oublié leur langue primitive pour les langues gaëliques et cym-

(1) Oppert, *La linguistique comparée et les études ethnographiques*, Paris, 1874; A. Maury, *La terre et l'homme*, 3e édit., p. 180; J. de Boisjolin, *Les peuples de la France*, p. 12 et suiv.; A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, 2e édit., p. 322 ; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. 1, p. 333 et suiv.

(2) C'est ce que reconnaît M. Hovelacque (*La linguistique*, p. 352), malgré ses théories polygénistes, dont la conclusion logique et fatale devrait être la connexité indissoluble de la race et de la langue.

riques, et plus tard pour l'anglais. Le grec et le latin se sont propagés chez toute nation, comme langue de la civilisation ou de la science; on a pu penser un temps qu'il en serait de même du français. Le russe est aujourd'hui la langue de millions d'hommes des races altaïque et mongolique. Ceci a même, dans le temps où l'on se fiait exclusivement aux indices linguistiques, fait croire à l'anéantissement de races ou de populations en réalité florissantes. C'est, par exemple, ce qui est arrivé pour les îles Canaries. Les descendants des Guanches ayant tous adopté l'espagnol, on a cru qu'il n'en existait plus, jusqu'au moment où Sabin Berthelot a démontré qu'ils forment en réalité le fond de la population dans tout cet archipel.

L'idée fausse de la connexité absolue et nécessaire de la langue et de la race une fois écartée, toute base manque aux arguments qu'on en tirait contre le caractère réellement ethnographique du tableau de la descendance de Nôa'h dans la *Genèse*. Mais la meilleure démonstration de l'exactitude de ce caractère ethnographique ou ethnogénique sera l'analyse même du tableau. Elle ne laissera plus, je crois, de doute dans l'esprit du lecteur sur ce que nous y avons une classification des peuples, non d'après leur position géographique, mais d'après leur parenté d'origine, telle qu'elle se déduisait de la tradition et de la ressemblance de leur type physique. Le type, les caractères anthropologiques extérieurs que fournit l'apparence physique des peuples, tel a été en réalité l'élément essentiel de la répartition de ces peuples

entre les familles des trois fils de Nôa'h. Schêm, 'Hâm et Yapheth représentent chacun l'un des grands types de races que pouvait connaître l'écrivain éloliste dans l'horizon géographique qu'embrassait son regard. C'est ce que démontrera l'analyse rigoureuse des généalogies du chapitre x de la *Genèse*, reprise avec les ressources nouvelles que fournit l'état présent de la science. Et c'est, d'ailleurs, ce que l'on doit aussi induire par analogie de la comparaison avec l'ethnographie des anciens Égyptiens, maintenant connue et si bien éclaircie par des représentations graphiques qui ne permettent pas de se méprendre. Car là aussi les grandes races qu'admet le système de division de l'humanité, et dont trois correspondent exactement aux familles bibliques de Schêm, 'Hâm et Yapheth (1), sont distinguées d'après leur apparence extérieure, leur couleur et les traits de leur visage, et chacune représente un type physique d'hommes nettement déterminé, que les monuments figurés caractérisent de la manière la plus exacte et la plus vivante (2).

Maintenant cette division ethnographique se trouve aussi correspondre dans ses grandes lignes à une division géographique. Mais c'est le résultat de ce fait incontestable que chaque race, par suite de la marche de sa migration et de son élargissement progressif,

(1) Voy. plus haut, dans ce volume, p. 201 et suiv.

(2) Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Monumenti religiosi*, pl. CLV et CLVI ; Brugsch, *Geographischen Inschriften altægyptischer Denkmæler*, t. II, pl. 1 ; Lepsius, *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien*, part. III, pl. XCVII, *d*, et CXXXV-CXXXVI.

a occupé sur la surface du globe une aire géographique déterminée, qu'à part quelques faits d'enchevêtrement et d'interposition de rameaux détachés d'une origine étrangère, qui s'expliquent historiquement, ses différents peuples se succèdent en se juxtaposant sur la carte et semblent se donner la main. Sur la mappemonde de l'éloliste à qui nous devons le document dont on a fait le chapitre x de la *Genèse,* Yapheth couvre bien une zone septentrionale, 'Hâm une zone méridionale et Schêm la région intermédiaire. Seulement, c'est parce que chacune de ces zones avait effectivement pour population, prédominante sinon exclusive, la race ethnique que désigne chacun de ces trois noms. Où le point de vue géographique intervient et devait nécessairement avoir une part considérable dans la construction du tableau généalogique, c'est quand il s'agit de donner un rang de classement aux différentes nations que l'écrivain considère comme issues à un même degré de filiation de la souche commune. Excepté dans un très-petit nombre de cas, comme lorsqu'il a fait de Kenâ'an le dernier né de 'Hâm, parce qu'il est le maudit et « l'esclave des esclaves de ses frères (1), » il n'avait aucune raison ni traditionnelle, ni symboliquement significative, d'assigner un rang de primogéniture à tel ou tel des peuples fils de Schêm, de 'Hâm ou de Yapheth, Dans chaque race, il a donc été amené, pour procéder à une énumération logique et régulière dans chaque

(1) Voy. plus haut, dans ce volume, p. 199.

degré de filiation, à les classer dans une ordonnance déterminée par leur position géographique réciproque.

C'est par conséquent à bon droit que l'écrivain dit, aux v. 20 et 31, qu'il dresse le tableau des peuples à la fois « par nations, » *begôchém,* et « par pays, » *bearçôthâm,* et qu'il les envisage à la fois « suivant leurs familles, » *lemischpe'hôthâm,* c'est-à-dire dans leurs affinités ethniques, et « suivant leurs langues, » *lileschônôthâm,* c'est-à-dire dans leurs différences individuelles. En effet, comme le remarque très-justement M. Dillmann (1), la parenté philologique des langues n'a pas pu être pour lui un élément de groupement, de détermination d'une affinité entre les peuples. L'idée même d'une étude comparative des idiomes parlés par les différents peuples, de leur classement par groupes ou familles, composées d'individualités se rattachant à une source commune, est demeurée étrangère à l'antiquité tout entière (2). Un génie aussi vaste et aussi méthodique qu'Aristote n'a pas su entrevoir dans les langues un peu de cette règle et de cet ordre qu'il tâchait de découvrir dans tous les règnes de la nature. A plus forte raison ce fait qui échappa à Aristote lui-même n'avait-il frappé personne dans la haute antiquité. Il serait vraiment puéril d'en chercher la notion chez les écrivains bibliques. Pour eux, le langage n'est pas ce qui réunit les peuples en familles ; c'est au contraire ce qui les

(1) *Die Genesis,* p. 180.

(2) Voy. à ce sujet les excellentes remarques de M. Max Müller, *La science du langage,* trad. Harris et Perrot, p. 128.

diversifie et les divise par ses variétés, qui seules les frappent (1). Si tous les hommes n'ont plus, comme à l'origine, « une seule lèvre et les mêmes paroles, » *schâphâh e'hâth ûdebârîm a'hâdîm* (2), ce n'est pas le résultat de l'évolution spontanée du langage d'après laquelle les idiomes s'enfantent en se modifiant et en se développant, par une filiation parallèle à celle des peuples ; c'est le produit d'un fait providentiel et miraculeux, qui est survenu brusquement, par un châtiment céleste, quand Dieu « a confondu le langage des hommes, » *bâlal schephath kâl hâârêç* (3), de telle façon que « l'un ne pût plus entendre le langage de l'autre, » *aschér lô yischme'û îsch schephath rê'êhû* (4). La narration de *Genes.*, VI, 1-9, n'est pas autre chose que le développement de cette idée.

Le classement des peuples par famille dans le document du chapitre X de la *Genèse* n'est donc en aucune façon linguistique. Des peuples parlant des idiomes étroitement apparentés entre eux y sont inscrits dans des races diverses, et en revanche la même race comprend plus d'une fois des nations dont les langues sont radicalement différentes et irréductibles entre elles. Mais nous verrons que presque toujours l'auteur a eu, au point de vue de l'ethnologie, raison d'opérer ainsi son classement, qu'il s'agit de cas dans lesquels il y a divergence entre la race et la langue.

(1) Remarquons, à ce point de vue, les expressions du prophète Zecharyah, VIII, 23 : *anâschîm mikôl leschônôth haggôyîm.*
(2) *Genes.*, VI, 9.
(3) VI, 7.

Qu'il y ait, du reste, dans la classification ethnogénique du document biblique plus d'un point sérieusement contestable, qu'il doive même s'y trouver des inexactitudes, des erreurs (quoique, par le fait, en très-petit nombre), c'est ce que l'orthodoxie la plus scrupuleuse n'a aucune raison de ne pas admettre. Il ne saurait entrer, je crois, dans l'esprit de personne que nous puissions avoir ici une ethnographie divinement révélée, et par suite infaillible. Le tableau généalogique des peuples issus de Nôa'h est un document purement humain dans son origine et son caractère. La part d'inspiration qu'il contient repose dans l'idée fondamentale de l'unité de l'espèce humaine et de sa descendance d'une même souche dans toutes ses variétés, non dans les détails matériels du développement de cette idée. Il serait même difficile d'admettre historiquement que la construction entière du tableau résulte d'une tradition effective et présentant les mêmes garanties d'exactitude dans toutes ses parties. Il faut de toute nécessité convenir qu'elle doit être en partie systématique et conjecturale, soit qu'elle soit l'œuvre personnelle de l'écrivain éloliste, soit qu'elle date d'une époque antérieure, et qu'il se soit borné à la reproduire telle qu'une suite de générations se l'étaient transmises jusqu'à lui. Tout ce qu'on peut en dire de plus, c'est qu'elle offre le système national d'ethnographie qui était établi traditionnellement chez les Hébreux, qui leur était même peut-être commun avec un certain nombre de peuples voisins. Mais ce système, dans son origine,

était et ne pouvait manquer d'être artificiel, au moins en partie. Il avait pour point de départ des traditions légendaires colligées de différents côtés, et aussi l'impression des indices extérieurs qui révélaient une parenté entre les divers peuples que l'on connaissait.

Ces réserves faites, il n'en reste pas moins vrai que le chapitre x de la *Genèse* constitue le document le plus ancien, le plus précieux et le plus complet sur la distribution des peuples et leurs affinités ethniques dans le monde de la haute antiquité. C'est là ce que toute critique impartiale et de bonne foi doit reconnaître. Quelle que soit la date, et de sa rédaction et des sources qui y ont été mises en œuvre, il est incontestablement le plus ancien document de ce genre qui soit parvenu jusqu'à nous, car l'Égypte ne nous a pas légué un tableau méthodique des peuples qu'elle groupait dans chacune des quatre grandes races de son système d'ethnographie, et ce que l'on possède des écritures de Babylone et de la Chaldée ne contient non plus rien de semblable. Par là même, et par l'exactitude générale de ses informations, il fournit une base d'un prix inestimable pour les recherches historiques de la science qui s'occupe de grouper les nations par familles naturelles et de rechercher leurs origines. Enfin, bien qu'il offre certaines lacunes, l'énumération qu'il fait est si riche et si abondante, qu'on en chercherait vainement ailleurs une pareille.

Pourtant il faut remarquer qu'il ne comprend pas tous les peuples que devaient nécessairement con-

naître les Hébreux et leurs voisins, tous ceux dont ils ne pouvaient manquer d'avoir entendu parler ou dont ils avaient l'occasion de voir assez fréquemment des individus. Plusieurs de ceux qui jouent un rôle dans les récits des livres du Pentateuque, de la *Genèse* elle-même, comme le grand peuple de 'Amâlêq (1), que *Num.*, xxiv, 20, qualifie de *rêschîth gôyîm,* « origine des nations, » pour exprimer sa haute antiquité, ne figurent pas dans la généalogie. Les nègres en sont totalement absents, et pourtant il est impossible que l'écrivain éloliste ne les connût point par l'Égypte, sur laquelle il avait de si riches et si sûres informations, qui s'étendent jusqu'au pays de Koûsch, c'est-à-dire jusqu'à l'Éthiopie. Et dans l'ethnographie égyptienne, les nègres ou Na'hasiou forment une des grandes races humaines. Point de doute, par conséquent, que leur omission n'ait été intentionnelle. Nous essaierons d'en pénétrer les causes et d'en déterminer la signification dans notre xviie chapitre. Nous y examinerons aussi le problème soulevé par le silence de la table ethnogénique sur d'autres groupes importants de peuples, offrant un type physique spécial et caractérisé, et dont nous croyons être en mesure d'établir que la non-mention est aussi volontaire et calculée.

(1) Il est vrai que la mention ne s'en trouve que dans des récits qui émanent sûrement de la source jéhoviste (*Genes.*, xiv, 7; *Exod.*, xvii, 8-16; *Num.*, xiii, 30; xiv, 43-45; xxiv, 20), excepté dans *Genes.*, xxxvi, 12 et 16, où le nom de 'Amâlêq désigne une petite tribu issue de 'Êsâv et sans doute fondue ensuite dans le grand peuple plus ancien des 'Amâlêqîm.

En dehors de ces lacunes volontaires, il résulte d'un examen, même superficiel, du chapitre x de la *Genèse* que l'énumération des peuples n'y est pas poussée au même point dans toutes ses parties. Pour les contrées les plus éloignées, pour les zones géographiques placées à l'extrême limite de l'horizon qu'embrasse son regard, et sur lesquelles il ne devait avoir que des renseignements incomplets et sommaires, l'auteur procède par grandes masses ; il indique seulement de vastes divisions ethniques, sans entrer dans le détail des petits peuples spéciaux qui les composent. Il multiplie, au contraire, les mentions minutieuses à mesure que les nations se trouvent sur un plan plus rapproché du lieu où il se trouve. Il entre alors dans le détail des subdivisions des grands peuples auxquels il donne des fils et des petits-fils, y distinguant quelquefois jusqu'aux tribus. Mais il faut ajouter que l'on ne peut pas prendre, comme l'a fait M. de Ujfalvy d'après le savant autrichien M. de Hauslab, cette observation comme une règle absolue pour déterminer le plus ou moins d'éloignement réel des peuples par rapport au point central où l'écrivain s'est placé (1). Car il entre dans de très-minutieux détails sur des peuples géographiquement fort éloignés, mais qui offraient pour lui un intérêt spécial à cause de la parenté qu'il leur reconnaissait avec les Téra'hites, comme les Yâqtâ-

(1) C'est ce que M. de Ujfalvy a appelé la *méthode panoramique* dans la reconstitution de la géographie du chapitre x.

nides de l'Arabie méridionale, sur lesquels le commerce des caravanes avait dû, de plus, lui procurer des informations particulièrement précises.

Il me paraît d'ailleurs évident, comme à M. Frantz Delitzsch et à M. Nœldeke, qu'en inscrivant 14 noms de peuples dans la descendance de Yapheth, 30 dans celle de 'Hâm et 26 dans cellede Schêm, l'écrivain a systématiquement cherché à obtenir comme total un nombre déterminé d'avance par une de ces intentions symboliques qui président à l'économie de presque toutes les généalogies bibliques des époques primitives, le nombre 70 ou 7×10 (1). Quand les docteurs du Talmud (2) parlent des 70 nations entre lesquelles s'est répartie la descendance de Nôa'h (3) et qu'ils spéculent sur ce nombre, d'où ils font découler celui des 70 langues (4) et des 70 anges chargés de veiller aux choses de la terre (5), ils sont, en réalité, d'accord avec la pensée de l'antique rédacteur du document éloliste inséré dans la *Genèse* (6). Dans XLVI, 27, il assigne le même chiffre aux membres de

(1) Sur le développement de la symbolique de ce nombre dans le judaïsme talmudique, voy. Steinschneider, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. IV, p. 145-170.

(2) *Talm. Jerus.*, *Megillah*, c. 1.

(3) Azarya de' Rossi, *Meôr Enayîm*, fol. 173, *a*; Bochart, *Phaleg*, l. 1, c. XV, p. 53 et suiv. de l'édition de Leyde, 1712; Zunz, *Gottesdienstl. Vortr.*, p. 196; Steinschneider, mém. cit., p. 150 et suiv.

(4) Steinschneider, mém. cit., p. 153 et suiv.

(5) *Ibid.*, p. 155 et suiv. Cette notion se trouve déjà exprimée dans la façon dont les Septante traduisent *Deuteron.*, XXXII, 8.

(6) Les raisons que M. Dillmann invoque à l'encontre (*Die Genesis,* p. 182) ne me paraissent pas probantes.

la famille de Ya'aqôb qui vinrent avec lui s'établir en Égypte, et la connexité de ces deux nombres parallèles était déjà un point de doctrine admis à l'époque où fut composé le *Deutéronome*. Car il y est fait une allusion incontestable dans le cantique que ce livre place dans la bouche de Môschéh :

« Quand le Très-Haut donna des lois aux nations,
quand il divisa les enfants de l'homme,
Il fixa les limites des peuples
d'après le nombre des enfants de Yisrâêl (1). »
Yaççêb gebuloth 'ammîm
lemispar benê Yisrâêl.

Le chiffre de 70 est aussi, d'après les données du *Pentateuque*, celui des anciens du peuple que Yahveh ordonne à Môschéh d'amener devant lui au Sînaî (2) et celui des membres dont le législateur compose le grand conseil qu'il institue (3). Et dans ces deux cas, il faut encore le considérer comme dicté par une intention symbolique (4), car il ne donne pas, ce qu'on eût dû attendre, un nombre égal d'anciens à chaque tribu. Il y en a une qui en a deux de moins que les autres, car à 6 par tribu on en compterait 72.

(1) *Deuteron.*, XXXII, 8.
(2) *Exod.*, XXIV, 1 et 14.
(3) *Num.*, XI, 16.
(4) Voy. le développement des spéculations talmudiques et rabbiniques sur ce nombre, qui devient ensuite celui des membres du Synhédrin des temps postérieurs à l'exil, dans Steinschneider, mém. cit., p. 147-150.

Après ces remarques préliminaires, nous allons maintenant passer à l'étude détaillée des noms de peuples que contient le chapitre x de la *Genèse,* en les prenant dans l'ordre même où ils se présentent dans le texte. Nous essaierons d'en déterminer la signification exacte et de grouper autour de chacun d'eux les renseignements fournis par les autres sources antiques et les découvertes de la science contemporaine au sujet du peuple qu'il désigne, de manière à compléter et à éclaircir les indications du document biblique. Il y aura là une épreuve de contrôle, dont celui-ci ressortira véritablement triomphant et grandi. On verra, sans pouvoir s'y méprendre, combien l'étude des traditions de l'histoire, l'examen des caractères physiologiques des diverses nations, et même aussi dans plus d'un cas la comparaison des langues, qui restent en ethnographie un indice important si elles n'y sont pas un critérium unique et infaillible, fournissent des résultats d'accord avec le témoignage du livre inspiré. Plus l'on progresse dans la connaissance des nations de la haute antiquité, de leur distribution géographique et de leur nature ethnique, plus la valeur scientifique du chapitre x de la *Genèse* s'affirme et apparaît plus grande. Et à juger de l'avenir par le passé, on est en droit de tenir pour assuré que l'on n'est pas encore arrivé au terme des confirmations que ce tableau ethnogénique devra recevoir des monuments.

Mais dans cette étude nous devons nous prémunir soigneusement contre une illusion, qui dans les temps

anciens fut déjà celle des auteurs des Targoumim et des docteurs du Talmud (1), ainsi que d'un certain nombre des Pères de l'Église, qui de nos jours a été celle de Knobel et de Bunsen (2). Nous devrons restreindre nos assimilations au champ réel des connaissances de l'écrivain, étant donnés son époque et son pays, sans prétendre élargir ce champ au-delà des limites du raisonnable et du possible, en y comprenant des nations qui ne sont entrées que du temps des Grecs et des Romains dans le cercle des relations et des connaissances du monde civilisé.

(1) Voy. les indications rassemblées par M. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 421.

(2) M. Dillmann (*Die Genesis*, p. 182) a de très-justes remarques sur la méthode d'assimilation ethnographique de ces deux savants, dont l'un prend pour cadre les connaissances géographiques du temps de l'empire romain, l'autre les recherches de la linguistique moderne dans leur plus large étendue.

CHAPITRE XII.

LE TABLEAU ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE. FAMILLE DE YAPHETH (1).

Yapheth a sept fils : Gômer, Mâgôg, Mâdaî, Yâvân, Toubâl, Meschoch et Tîrâs.

I. Gômer.

Gômer est encore mentionné dans *Ezech.*, XXXVIII, 6, avec « toutes ses hordes, » *kâl agapéyâh,* comme le peuple situé à l'extrême nord, *yarkethê çaphôn.* L'opinion presque universellement adoptée des com-

(1) Sur celle-ci, en outre des études générales du chapitre X, citées plus haut, p. 301, note 2, voy. J. von Gœrres, *Die Jafetiten und ihre Heimath Armenien*, Munich, 1844; Bergmann, *Les peuples et la race de Jafète*, Strasbourg, 1853; Kiepert, *Ueber die geographische Stellung der nœrdlichen Lænder in der phœnizischen-hebrœischen Urkunde*, dans les *Monatsberichte* de l'Académie de Berlin, année 1859; De Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen,* Leipzig, 1866, p. 254 et suiv.; A. Maury, dans le *Journal des Savants*, avril, mai et juin 1869.

mentateurs et des érudits des deux derniers siècles identifie ce nom à celui des Κιμμέριοι des écrivains classiques (1). Il est déjà question de Cimmériens dans la poésie homérique (2), mais sous des traits absolument fabuleux, exagérés encore par les écrivains postérieurs (3). Pour ceux-ci, leur position géographique est très-douteuse (4), et l'on ne saurait les identifier avec certitude aux Cimmériens proprement historiques (5), les seuls auxquels on puisse penser à propos du Gômer biblique.

C'est à Hérodote (6) et à Strabon que nous devons ce que nous savons de positif sur l'histoire et les migrations des Cimmériens. Ils occupaient très-an-

(1) L'histoire de ce peuple, avec les questions fort obscures encore qu'elle soulève, a fait l'objet d'une dissertation de Th. S. Bayer, *De Cimmeriis,* dans le tome II de l'ancienne collection des Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg, et a de nos jours été traitée spécialement, avec une grande érudition, mais d'une manière singulièrement confuse, par Roget de Belloguet, *Ethnogénie gauloise,* t. IV, *Les Cimmériens,* Paris, 1873.

(2) *Odyss.*, Λ, v. 13-19.

(3) Ephor., fragm. 45, dans les *Fragmenta historicum graecorum* de C. Müller, t. I, p. 245; Plutarch., *De superstit.*, 10.

(4) Roget de Belloguet (ouvr. cit., p. 4-10) et M. d'Arbois de Jubainville (*Les premiers habitants de l'Europe,* p. 157) les assimilent aux Cimmériens d'Hérodote et de Strabon, et les placent de même dans la Chersonnèse Taurique ou Crimée. M. Ch.-Ém. Ruelle a très-habilement groupé les raisons, d'un poids considérable, qui le contredisent (*Les Cimmériens d'Homère,* Paris, 1859).

(5) M. Maury (*Journal des Savants,* 1869, p. 232) se prononce résolument contre cette identification, de même que M. Ruelle.

(6) Pour la critique des récits d'Hérodote sur les invasions cimmériennes en Asie-Mineure, voy. Mannert, *Geograph.*, 2e édit., t. IV, p. 119; Max Duncker, *Gesch. d Alterth.*, 4e édit., t. II, p. 329 et suiv.

ciennement toute la Scythie d'Hérodote (1), où l'on signale dans l'intérieur des terres un canton appelé d'après eux Κιμμερίη (2) et des *oppida Cimmeria* (3), le pays au nord du Pont-Euxin et celui au nord-est du Palus Méotide, appelé quelquefois d'après eux *mare Cimmerium* ou *paludes Cimmeriae* (4), et sur lequel se trouvait de ce côté une ville de Κιμμερὶς (5) ou *Cimmerium* (6) et un Κιμμέριον ἄκρον (7). Le centre de leur puissance était dans la Chersonnèse Taurique, où ils laissèrent, après en avoir disparu, leurs traces dans le mont Κιμμέριον (8) et dans la ville homonyme (9), bien que l'appellation moderne de cette péninsule, *Qrîm* chez les peuples musulmans (10), *Crimea* ou *Chirmia* chez les Italiens du Moyen-Âge, d'où nous avons fait notre *Crimée,* ne vienne pas, comme quel-

(1) Herodot., IV, 11; cf. IV, 99 et suiv.

(2) Herodot., IV, 12.

(3) Pomp. Mel., II, 1.

(4) A. Gell., *Noct. attic.*, XVII, 8; Macrob., *Saturn.*, VII, 12; Claudian., *In Eutrop.*, I, v. 249.

On appelle aussi quelquefois le Pont-Euxin *mare Cimmerium* ou *pontus Cimmericus* (Claudian., *Laud. Stilich.*, I, v. 129; Oros., *Hist.*, I, 2), de même que les écrivains arabes le qualifient de *Ba'hr-el-Qrîm* (Aboulféda, *Tab. geogr.*, ed. Wüstenfeld, p. 29, 31 et 49; cf. Schultens, *Index geogr. ad vit. Salad.*, s. v. *Rumœorum provincia*).

(5) Scymn., v. 896 et suiv., dans les *Geographi graeci minores* de C. Müller.

(6) Plin., *Hist. nat.*, VI, 6; Pomp. Mel., I, 19.

(7) Ptol., V, 9, 5.

(8) Strab., VII, p. 309.

(9) Strab., XI, p. 494; Ptol., II, 6, 5.

(10) *Gherym* chez les Tcherkesses : Klaproth, *Voyage au Caucase,* t. I, p. 385; t. II, p. 378; Busching, *Geogr. univ.*, trad. franç., t. III, p. 90.

ques-uns l'ont cru (1), de Κιμμέριοι, mais du mot tatar *qrîm*, « château, forteresse, » localisé dans la ville d'Esky-Qrîm, qui fut un temps la capitale du pays (2). C'est de cette antique occupation par le peuple des Cimmériens que provient l'appellation du Βόσπορος Κιμμέριος (3), débouchant dans le κόλπος Κιμμέριος (4) par les πορθμήϊα Κιμμέρια (5), tandis que la langue de terre qui réunit la presqu'île au continent est l'ἰσθμὸς Κιμμερικός (6). Après avoir longtemps dominé sur ces contrées, ils en furent chassés par l'invasion des Scythes (7). Hérodote prétend qu'ils leur abandonnèrent sans combat tous les pays qu'ils habitaient, sans exception (8). Pourtant il semble que dans la Chersonnèse Taurique les Cimmériens résistèrent et se maintinrent plus longtemps qu'ailleurs (9), et que les Κιμμέρια τείχεα d'Hérodote (10), la ligne de fortifications formant l'isthme, dont nous parle aussi Strabon (11), furent alors créés par eux pour essayer

(1) C'est ce qu'admettent encore Knobel (*Vœlkertafel*, p. 24) et Roget de Belloguet (*Les Cimmériens*, p. 2).

(2) Busching, *Géogr. univ.*, trad. franç., t. III, p. 43; Neumann, *Die Vœlker des südlichen Rüsslands*, p. 7.

(3) Herodot., IV, 12 et 100; Polyb., IV, 39; Strab., XI, p. 494; Plin., *Hist. nat.*, IV, 24.

(4) Strab., VII, p. 309; Steph. Byz., *v.* Βόσπορος.

(5) Herodot., IV, 12 et 45.

(6) Æschyl., *Prometh.*, v. 729 et suiv.

(7) Strab., XI, p. 494.

(8) IV, 12.

(9) D'Arbois de Jubainville, *Premiers habitants de l'Europe*, p. 162 et suiv.

(10) IV, 12.

(11) XI, p. 494.

d'arrêter les Taures, le peuple scythique qui finit par se substituer complètement à eux dans cette contrée (1).

Hérodote (2) raconte aussi que les Cimmériens, émigrant devant l'approche des Scythes, gagnèrent l'Asie-Mineure septentrionale par la voie de terre, en longeant le littoral du Pont-Euxin et en passant par le pied du Caucase, et qu'ils vinrent y former leur premier établissement, dans les cantons de la Paphlagonie autour de Sinope. Les érudits modernes ont fait remarquer l'invraisemblance de cet itinéraire et ont relevé des probabilités considérables pour que la migration forcée des Cimmériens en Asie-Mineure se soit opérée en franchissant le Danube, en passant par la Thrace et en traversant d'Europe en Asie par le Bosphore ou par l'Hellespont (3). Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain qu'il y eut un temps où ce peuple occupa la plus grande partie du nord de l'Asie-Mineure, depuis la Troade (4) et la ville d'Antandros en Mysie, qui s'appela une certaine époque Cimméris, après s'être appelée d'abord Édonis (5), jusqu'au pays de Sinope (6), en passant par la Bithynie, où on signale leur occupation (7). Certains

(1) Strab., VII, p. 308 et 311.

(2) IV, 12.

(3) A. Maury, *Journal des Savants*, 1869, p. 220; D'Arbois de Jubainville, ouvr. cit., p. 158 et suiv.

(4) Strab., XIII, p. 586.

(5) Aristot. *ap.* Steph. Byz., *v.* Ἄντανδρος; Plin., *Hist. nat.*, V, 32.

(6) Sur l'occupation de ce pays par les Cimmériens, voy. encore Scymn., v. 941-952, dans les *Geographi græci minores* de C. Müller.

(7) Arrian. *ap.* Eustath. *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 322.

chronographes placent vers 784 avant J.-C. la première apparition des Cimmériens en Asie-Mineure (1). Il est, en tous cas, certain qu'avant le milieu du VIII[e] siècle ils occupaient les environs de Sinope, car la première colonie milésienne établie en ce lieu, sous la conduite de Habrondas (2), fut détruite par les Cimmériens presque aussitôt que fondée (3); mais entre son établissement et sa ruine elle avait eu déjà le temps d'essaimer à Trapézonte, que l'on qualifie de colonie de Sinope (4), et dont les meilleures autorités placent la fondation en 756 (5). En même temps, le second établissement des Milésiens à Sinope (6), celui qui fut conduit par Côos et Crêtinês (7) ou par Critias de Cos (8), — on hésite entre les deux versions, — et qui réussit définitivement, date de 629 (9), et quand il se fit les Cimmériens étaient encore dans le pays (10).

(1) Oros., *Hist.*, I, 21.

(2) Sur la vraie leçon de ce nom, corrompu dans les manuscrits, voy. Meineke, *Ad Steph. Byzant.*, p. 571.

(3) Scymn., v. 947 et suiv., ed. C. Müller.

(4) Xenoph., *Anabas.*, IV, 8, 22; Arrian., *Peripl. Eux.*, 1; Steph. Byz., v. Τραπεζοῦς.

(5) C'est la date que donnent la Chronique d'Eusèbe et le Syncelle (p. 212). Voy. R. Rochette, *Histoire des colonies grecques*, t. III, p. 171 et suiv.; Clinton, *Fasti hellenici*, t. I, p. 156 et 206.

(6) Xenoph., *Anabas.*, V, 9, 15; Diod. Sic., XIV, 31; Strab., XII, p. 545; Arrian., *Peripl. Eux.*, 21.

(7) Scymn., v. 949, ed. C. Müller.

(8) Eustath. *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 772; Steph. Byz., *v.* Σινώπη.

(9) C'est la date de la Chronique d'Eusèbe, où l'on doit corriger *Sinope*, au lieu de *Sidon*; celle de saint Jérôme place le même fait un an plus tôt, en 630. Voy. R. Rochette, t. III, p. 330; Clinton, t. I, p. 206.

(10) Scymn., v. 652, ed. C. Müller.

Ainsi fixés dans la Bithynie et la Paphlagonie, les Cimmériens, pendant une période d'une centaine d'années (1), toute la durée du VIIe siècle avant notre ère, ravagèrent l'Asie-Mineure occidentale par une série d'incursions incessantes. Après la Paphlagonie, c'est sur la Phrygie qu'ils se jetèrent d'abord, et leurs succès y amenèrent un roi du nom de Midas à s'empoisonner de désespoir (2), événement que la Chronique d'Eusèbe rapporte à l'année 695 (3). La Lydie et l'Ionie furent ensuite soumises à leurs coups. Ils prirent deux fois Sardes (4), à trente ans de distance, la première fois quand Ardys occupait le trône de Lydie (5) et quand vivait le poète Callinos, le Tyrtée des cités grecques de l'Ionie, qui parlait dans ses vers de l'approche des Cimmériens (6). Vers 633 ou 632, ils ruinèrent Magnésie du Méandre, désastre dont Archiloque fut témoin (7). Leur roi Lygdamis (8), au-

(1) C'est la durée qu'Aristote (*ap.* Steph. Byz., *v.* Αντανδρος) assignait à leur occupation d'Antandros.

(2) Strab., I, p. 61.

(3) Il est encore question de l'invasion des Cimmériens en Phrygie, à propos des immenses approvisionnements de grains qu'ils trouvèrent dans les silos de Syassos (Steph. Byz., *v.* Σύασσος).

(4) Strab., XIII, p. 627.

(5) Herodot., I, 15.

(6) Strab., XIV, p. 648.

(7) Strab., XIV, p. 647.

Auparavant Magnésie avait été déjà l'objet d'une première attaque des mêmes barbares, au commencement du siècle, car on raconte que Candaule, roi de Lydie, acheta une peinture de Bularchos, représentant un combat des Magnésiens et des Cimmériens (Plin., *Hist. nat.*, VII, 8; XXXV, 8).

(8) M. A. Maury (*Journal des Savants*, 1869, p. 220) voit dans ce nom l'indice de ce que des Cariens s'étaient alors associés aux

teur d'un des sacs de Sardes (1), se jeta ensuite sur Éphèse. Hésychios (2) prétend qu'il y brûla le temple d'Artémis ; mais Callimaque (3), d'après la tradition sacrée, affirme au contraire que les traits de la déesse protégèrent sa ville favorite, et que de cette multitude dont les chars couvraient les bords du Caystre, égale en nombre aux sables de la mer, ni son chef, ni aucun homme ne revit sa patrie. Ce n'est point toutefois sous les murs d'Éphèse que succomba Lygdamis, car nous savons qu'il s'avança jusqu'en Cilicie, où il périt (4). Le dernier grand roi des Cimmériens ravageurs de l'Asie-Mineure fut Côbos (5), que Strabon (6) n'hésite pas à citer parmi les plus redoutables conquérants, à côté de Sésostris et de Madyês, le vainqueur du Mède Ouvakhsatara (Cyaxare), le roi ou chef de ces Scythes qui pendant vingt-huit ans, à la fin du VII[e] siècle, dominèrent sur l'Asie antérieure (7). C'est par Madyês qu'il fut vaincu (8). Un peu plus

Cimmériens pour ravager l'Asie de compte à demi. La seconde prise de Sardes était attribuée par Callisthène (*ap.* Strab., XIII, p. 627) à une coalition de Lyciens avec les Trères Cimmériens.

(1) Strab., I, p. 61.

(2) *V.* Λύγδαμις.

(3) *Hymn. in Dian.*, v. 251 et suiv.

(4) Strab., I, p. 61; cf. Plutarch., *Mar.*, 11.

(5) Pape (*Wœrterb. d. griech. Eigennamen*, éd. Benseler, au mot Κῶβος) et M. A. Maury (*Journal des Savants*, 1869, p. 220) remarquent justement que ce nom peut être en réalité un titre de chef, dérivé d'un radical aryen bien connu.

(6) I, p. 61.

(7) Hérodote (I, 103) le nomme aussi Madyês.

(8) Strab., I., p. 61. Quand Madyês, dans la phrase qui énonce ce fait, est qualifié de « roi des Cimmériens, » il est évident que c'est le résultat d'une erreur de copiste qui a corrompu le texte.

tard, Alyatte, roi de Lydie, acheva l'anéantissement des Cimmériens (1), qui désormais disparaissent de l'histoire.

La réalité de ces invasions des Cimmériens en Asie-Mineure est attestée aujourd'hui d'une manière absolument positive par des documents contemporains, dans les inscriptions cunéiformes. Elles donnent au nom des Cimmériens la forme *Gimirrai* (2), laquelle vient justifier complètement le rapprochement entre Κιμμέριοι et le Gômer biblique, en montrant du même coup que c'est bien aux incursions cimmériennes du VIIe siècle que fait allusion le verset XXXVIII, 6, du prophète Ye'hezqêl, où Gômer est mentionné.

La première mention se lit sur le prisme d'Asschour-a'h-iddina (3), lequel occupa le trône d'Assyrie de 681 à 669. Il s'agit d'événements dont la date n'est pas précisée, mais qui appartient aux premières années du règne.

« Teouschpa de Gimirraï, nomade dont le lieu est lointain, dans le pays de 'Houbouschna avec toute son armée je l'ai abattu par les armes. J'ai foulé aux pieds la nuque des peuples de 'Hilakki et de Douha, habitants des montagnes boisées voisines du pays de Tabal, qui s'étaient fiés à leurs montagnes et depuis longtemps ne s'étaient pas courbés sous mon joug.

(1) Herodot., I, 16.

(2) Norris, *Assyrian dictionary,* p. 182; Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira,* p. 422; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 157-162.

(3) Col. 2, l. 6-21: *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 45; t. III, pl. 15, col. 3; E. Budge, *History of Esarhaddon*, p. 42 et 44.

J'ai assiégé, pris, pillé, dépouillé, détruit et brûlé par le feu vingt et une villes fortes et les petites villes de leurs frontières. Quant au reste d'entre eux, ceux qui n'avaient commis ni péchés, ni blasphèmes, je leur ai imposé le poids du joug de ma seigneurie (1). »

Le pays de 'Houbouschna n'est mentionné dans aucune inscription connue. On en ignore donc la situation précise (2). Mais notre texte indique qu'il se trouvait au nord de la Cilicie, *'Hilakku,* qui fut atteinte par le roi d'Assyrie dans le cours de la même campagne, vers les cantons où elle touchait au pays de *Tabal,* c'est-à-dire à la partie orientale de la Cappadoce, au-delà de l'Anti-Taurus, ainsi que nous le montrerons un peu plus loin, à l'article de Toûbâl.

La seconde mention des Cimmériens dans les documents cunéiformes appartient au règne d'Asschourbani-abal (668-626) et à la période de ses quinze premières années. Elle a trait aux événements mêmes dans lesquels Hérodote (3) place la prise de Sardes sous Ardys, roi de Lydie. Et le récit assyrien vient ici confirmer de la manière la plus frappante les faits rapportés par l'historien d'Halicarnasse, dans tout ce

(1) *Teušpa Gimirrai — çab manda ša ašaršu rûqu — ina irçit 'Hubušna — adi gimir ummanišu urabbis ina kakki. — ukabis* (var. *akbus*) *kišudi* (var. *kišadi*) *niši 'Hilakki — Du'ua ašibut 'haršani — ša di'hi Tabal — ša eli šadišunu ittaklu ma — ultu ume pani la iknušu ana nîri — XXI erišunu dannuti — adi eri çi'hruti ša limetišunu — alme akšud ašlula šallatsun — abbul aggur ina išati akvu. — situtešunu ša 'hiṭṭe u qullultam la išû — kabtu nîr belutiya emidsunuti.*

(2) Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 520.

(3) I, 15.

qu'ils ont d'essentiel, si d'un autre côté il cadre difficilement avec le système de sa chronologie lydienne et oblige à la modider assez considérablement (1).

On en possède trois versions que nous traduirons ici successivement.

A. Prisme décagone rédigé postérieurement à 647 avant J.-C. (2) et connu sous la désignation de *cylindre A*, col. 3, l. 5-4 (3). — Nouveau prisme décagone, col. 2, l. 95-125 (4) (le texte y est identique et remplit les lacunes du cylindre A) :

« Gougou (Gygês), roi de Louddi, district où l'on franchit la mer (5), lieu reculé dont les rois mes pères n'avaient pas entendu prononcer le nom (6), reçut en songe la révélation de la gloire de ma royauté puissante (*var*. de mon nom) par Asschour, le dieu mon créateur, en ces termes : « Prends le joug « d'Asschour-ani-banal, roi d'Assyrie, et en prononçant « son nom, capture tes ennemis. » Le jour même où

(1) Voy. le remarquable travail de M. Gelzer, *Das Zeitalter des Gyges*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. sér., t. XXX, p. 230-268.

(2) G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 1 et 78.

(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 19; G. Smith., *History of Assurbanipal*, p. 64-68.

(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. V, pl. 2.

(5) C'était là, en effet, qu'aboutissait la grande route royale de l'Asie antérieure (Kiepert, *Monatsber. der Berlin. Akademie*, 1857, p. 123 et suiv.) et que devaient s'embarquer ceux qui, venant de l'Assyrie, voulaient passer en Europe.

(6) M. Gelzer remarque avec raison que Scharrou-Kinou emploie les mêmes termes en parlant des rois de Cypre, dans la grande inscription du palais de Khorsabad, dite des Fastes, l. 146 et suiv.

il eut vu ce songe, il envoya son messager pour implorer ma paix. Ce songe qu'il avait vu, il en transmit la nouvelle par les mains de son envoyé, et celui-ci me le répéta, à moi. A dater du jour même où il prit le joug [de ma royauté], les Gimirraï, désolateurs des peuples de son pays, qui n'avaient pas eu crainte de mes pères (1), et qui, à mon égard, n'avaient pas pris le joug de ma royauté, il les captura avec l'aide d'Asschour et d'Ischtar, les dieux mes maîtres. Entre les chefs de villes des Gimirraï qu'il avait capturés, il enchaîna avec des ceps, des chaînes de fer, des liens de fer deux chefs de ville, et en compagnie de ses offrandes considérables il les fit conduire jusqu'en ma présence.

« Son messager, qui avait fidèlement rempli son office en implorant ma paix, il se complut à le démentir, parce qu'il n'observa plus le commandement d'Asschour, le dieu mon créateur. Il se confia à sa propre puissance, et il endurcit son cœur. Il envoya les forces comme auxiliaires de Pischamelki d'Égypte (*var.* roi d'Égypte) (2) qui avait rejeté le joug de ma

(1) Les Cimmériens défiaient donc depuis deux générations au moins la puissance de l'Assyrie.

(2) Malgré les contestations de M. Oppert (*Journal asiatique*, 6e série, t. XIX, p. 112), c'est bien ainsi qu'il faut lire et traduire avec G. Smith. C'est ce qu'ont montré M. Gelzer (*Rheinisches Museum*, nouv. sér., t. XXX, p. 233) et M. E. Schrader (*Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 43 et 528). Si dans quelques exemplaires, entre autres sur le nouveau prisme décagone, le scribe a écrit *Tu-ša-me-il-ki* au lieu de *Pi-ša-me-il-ki,* cette faute tient à ce qu'il s'est mépris sur la lecture du nom écrit dans le texte qu'il avait à copier, le signe *pi* ayant en même temps la valeur polypho-

seigneurie. Moi je l'appris et j'invoquai Asschour et Ischtar en ces termes : « Qu'en présence de ses « ennemis son cadavre soit étendu, et qu'ils emmènent « prisonniers ses serviteurs (?)! » Telle que j'avais présenté la requête à Asschour, il l'accueillit. Devant ses ennemis son cadavre [de Gongou], fut étendu et ils emmenèrent prisonniers ses serviteurs (?). Les Gimirraï que par la gloire de mon nom il avait foulés aux pieds sous lui vinrent et dévastèrent tout son pays.

« Après lui son fils s'assit sur son trône. L'œuvre de malheur par laquelle, à l'élévation de mes mains (1), les dieux mes protecteurs avaient porté la destruction en face de son père, par les mains de son envoyé il m'en transmit la nouvelle, et il prit le joug de ma royauté en ces termes : « Tu es le roi que reconnaît la « divinité ; mon père s'est éloigné de toi et il a amené le « malheur devant lui ; pour moi, je suis ton serviteur « craintif et le pays de mon peuple tout entier suit la « voie de ton obéissance (2). »

nique de *tu*. On en connaît des exemples formels. La transcription *Pišamelku* prouve, du reste, que les Assyriens avaient mal entendu le nom égyptien *Psametik* et l'avaient confondu avec les noms phéniciens se terminant en *milki*, comme *Abi-milki*, *A'hi-milki*, *Ya'hi-milki*, etc., dont la véritable vocalisation nous est révélée par les documents cunéiformes.

(1) A ma prière.

(2) *Gugu* (var. *Guggu*) *šar Luddi — nagû ša nibirti tamti ašru rûqu — ša šarrâni abiya la išmû zikri šumišu — nibit šarrutiya kabti* (var. *šumiya*) *ina šutti usabri ma Aššur ilu banua — umma : nîr Aššur-bani-abal šar Aššur — çabat ma ina zikir šumišu kušud nakirika. — umu šutta annitam emuru — rakbušu išpuru ana sa'al šulmeya. — sutta annitam ša emuru — ina qatâ abal šiprišu išpuramma ušannâ yâti. — ultu libbi ume ša içbatu nîr šarrutiya*

Ce récit est le plus étendu et le plus complet. Les autres ne parlent pas de la mort de Gygès et de l'avènement d'Ardys.

B. Prisme octogone rédigé antérieurement à 647 et connu sous la désignation de *cylindre B,* col. 2, l. 86-94, et col. 3, l. 1-4 (1) :

« Gouggou, roi de Louddi, district où l'on franchit la mer, lieu reculé dont les rois mes pères n'avaient pas entendu prononcer le nom, reçut en songe la révélation de la gloire de ma royauté puissante par Asschour, le dieu mon créateur, en ces termes : « [Prends] le joug [d'Asschour-bani-abal, roi d'Assy-« rie, et] en prononçant son nom, [capture tes enne-« mis. » Le jour même où il eut vu ce songe, il envoya

— *Gimirrai mudallipu niši mâtišu — ša la iptalla'hu abiya — u attûa la içbatu nîr šarrutiya — ikšud ina tukulti Aššur u Ištar ilâni beliya. — ultu libbi bel eri ša Gimirrai ša ikšudu — II bel eri ina çiççi išqati parzilli qašriti parzilli. — utammi'h ma itti tamartišu kabidti — ušebila adi ma'hriya.*

rakbušu ša ana ša'al šulmeya kâan ištanappara ušaršâ baṭiltam — aššu ša amat Aššur ili baniya la iççuru — ana emuqi ramanišu ittakil ma igbuš libbu. — emuqešu ana qiṭri Pišamelki Muçur (var. *šar Muçur*) *ša islû nîr belutiya išpur ma — anaku ašmê ma uçalli Aššur u Ištar — umma : pan nakîrišu pagaršu linadi ma — liššûni NIR.PAD.DU.MESsu. kî ša ana Aššur — am'huru išši ma pan nakirišu pagaršu — innadi ma iššûni NIR.PAD.DU.MES.su. — Gimirrai ša ina nibit šumiya šapalšu ikbusu — itbunamma ispunu gimîr mâtišu.*

arkišu ablušu — ušib ina kussišu. ipšit limuttim ša ina niš qatâya — ilâni tikliya ina pan abi banišu ušapriku — ina qatâ abal šiprišu išpuramma içbatu — nîr sarrutiya umma : šarru ša ilu idušu atta. abûa ultu[ka] illik ma limutta iššakin ina panišu — yâti ardu 'hattuka mat bannî mala šuta abšanka.

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 30; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 71 et suiv.

son messager pour implorer ma paix. Les Gimirraï, ennemis pervers qui n'avaient pas eu crainte de mes pères, et qui, à mon égard, n'avaient pas pris le joug de ma royauté ; avec l'aide d'Asschour et de Maroudouk, mes maîtres, il les captura, les enferma dans des chaînes et dans des cages, et avec ses offrandes considérables il les fit conduire jusqu'en ma présence, [disant] : « Je reconnais la puissance d'Asschour et « de Maroudouk (1). »

C. Tablette du Musée Britannique, K, 2675, de date un peu plus ancienne que le document précédent, *verso*, l. 13-31 (2) :

« Gougou, roi de Louddi, district où l'on franchit la mer, lieu reculé dont les rois mes prédécesseurs, mes pères, n'avaient pas entendu prononcer le nom, reçut en songe la révélation de la gloire de ma royauté puissante par Asschour, le dieu mon créateur, en ces termes : « D'Asschour-bani-abal, roi d'Assyrie, « amour d'Asschour, roi des dieux, seigneur de l'uni- « vers, prends le joug de sa domination, rends hom- « mage à sa royauté et implore sa seigneurie, de telle « façon qu'en te faisant son serviteur et en lui offrant

(1) *Guggu šar Luddi — nagû ša nibirti tamti ašru rûqu — ša šarrâni abiya la išmu zikri šumišu — nibit šarrutiya kabti ina šutti ušabri ma Aššur ilu banua — umma : nîr [Aššur-bani-abal šar Aššur çabat ma] ina zikir [šumišu kušud nakirika.] umu šuttu — annitu emuru rakbušu išpura — ana ša'al šulmeya. Gimirrai nakru aqçu — [ša la iptal]la'hu abiya u yâši la içbatu nês šarrutia — [ina tukulti Aššur u] Maruduki beliya — [ikšud ina iš]qati šigari utammi'h ma — [itti tamar]tišu kabidti ušebila — adi ma'hriya. atammaru danan Aššur Maruduki.*

(2) G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 73-75.

« un tribut, ce que tu lui adresses lui parvienne. » Le jour même où il eut vu ce songe, il envoya son messager en ma présence pour implorer ma paix. Dans la bataille ses mains avaient pris vivants des Gimirraï, dévastateurs de son pays. Avec ses offrandes considérables il les fit conduire à Ninive, la ville de ma domination, et il baisa mes pieds (1). »

Les événements narrés dans ces trois documents, et dont la dernière partie, l'invasion de la Lydie, où périt Gygês et où Sardes fut prise sous son fils Ardys, appartient au milieu du VII[e] siècle, ces événements marquent le point culminant de la puissance des Cimmériens en Asie-Mineure. C'est une vingtaine d'années après qu'ils durent être vaincus par Madyês, roi des Scythes. Hérodote (2) raconte que ceux-ci avaient franchi le Caucase en poursuivant les Cimmériens, déjà chassés par eux des pays au nord du Pont-Euxin; qu'en 634 ils se jetèrent sur la Médie, et à dater de ce moment exercèrent sur toute l'Asie antérieure une véritable domination, la tenant sous la terreur de leurs incursions. Ces dates sont parfaitement

(1) *Gugu šar Luddi nagû nibirti tamti ašru rûqu — ša šarrâni alikut ma'hri abiya la išmu zikri šumišu — nibit šarrutiya kabti ina šutti ušabrišu ma Aššur ilu banûa umma : ša Aššur-bani-abal šar Aššur 'hiša'hti Aššur šar ilâni bel gimri — nîri rubutišu çabat ma šarrutsu pitlu'h ma çullâ belutsu — ša epiš ardûti u nadin mandatti lillikuš subbuka. — umu šuttu annitu emuru ana ša'al šulmeya rakabušu išpura adi ma'hriya. — Gimirrai mudallipûti mâtišu ina qirbi tam'hari balṭussu ikšuda qatâšu. — itti tamartišu kabidtu ana Ninua er belutiya ušebilamma unaššiq šepâya.*

(2) I, 103-106.

acceptables et ne réclament pas de modification ; il faut seulement ajouter que les Scythes, appelés alors *Sa'hi* par les Assyriens (ce qui correspond à la forme iranienne *Çaka*), étaient déjà établis au sud du Caucase avant 660, époque où les annales du roi Asschourbani-abal les mentionne comme résidant entre le pays de Manni et l'Arménie (1). Les Cimmériens étaient pour eux des ennemis héréditaires, et d'ailleurs, qu'ils fussent réellement ou non venus en Asie pour les poursuivre, ils furent tout naturellement amenés à se heurter, pour se disputer le champ libre, dans la contrée qu'ils prétendaient également dominer et mettre en coupe réglée. Strabon (2) nous a appris que dans cette lutte les Cimmériens furent les vaincus ; mais en même temps Hérodote nous montre qu'ils ne furent pas alors exterminés, puisqu'il affirme que ce fut seulement Alyatte, roi de Lydie, qui les détruisit un peu plus tard (3). Il y eut donc un moment où les Cimmériens, vaincus par Madyês, devinrent les sujets des Scythes, et comme tels furent associés à leurs incursions, de la même manière que tant de peuples barbares, vaincus par les Huns, qu'Attila traînait à sa suite. C'est précisément à cette situation que se rapporte le chapitre XXXVIII de Ye'hezqêl. Il y représente, en effet, Gômer, aussi bien que « la maison

(1) G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 97. Nous reviendrons sur ce texte un peu plus loin, et nous le rapporterons intégralement quand nous étudierons les questions relatives au nom biblique de Mâgôg.

(2) I, p. 61.

(3) Herodot., I, 16.

de Tôgarmâh, » *bêth Tôgarmâh,* comme auxiliaires et sujets (v. 6) de Gôg, de la terre de Mâgôg, *Gôg éréç hamMâgôg,* prince de Rôsch, Meschech et de Toûbâl, *neschiy Rôsch Meschech ve Thûbâl* (v. 2), c'est-à-dire du roi des Scythes établis dans la vallée du Kour en Arménie.

Les Cimmériens ainsi associés aux Scythes du sud du Caucase, et fondus dans les rangs de ces nouveaux venus, comme leur nom était depuis bien plus longtemps connu des populations sémitiques de l'Asie antérieure et environné pour elles d'une renommée de terreur, ce nom fut appliqué par une partie d'entre elles à l'ensemble des hordes envahissantes de l'une et de l'autre race, et demeura dans la suite attaché aux Scythes. Il en résulta que les Assyro-Babyloniens du temps des Achéménides appelaient Cimmériens les Scythes de la Scythie européenne et de la Scythie asiatique (1); les deux peuples ennemis, sur l'hostilité invétérée desquels Hérodote insiste tant (2), furent ainsi assimilés et confondus. Dans l'inscription de Behistoun (3) et dans celle du tombeau de Dârayavous, fils de Vistâçpa (Darius, fils d'Hytaspe), à Naksch-i-Roustam (4), le texte babylonien rend par

(1) Norris, *Assyrian dictionary*, p. 182 et 604; Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 244; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 80; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 159.

(2) I, 15 et 103; IV, 12.

(3) L. 6 et 41: *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 39.

(4) L. 14 et 17; voy. *Journ. of the R. Asiat. Soc.*, t. XV, p. 236.

Gimiri ou *Gimirri* le perse *Çaka,* médo-élamite *Sakka.*

Ce sont, suivant toutes les probabilités, comme M. E. Schrader (1) l'a très-ingénieusement conjecturé, les débuts de cette nouvelle signification du nom que nous saisissons sur le fait dans la troisième circonstance où les documents assyriens mentionnent les Gimirraï. Il s'agit de ces si précieuses tablettes recueillies par G. Smith dans le voyage qui lui coûta la vie (2), lesquelles contiennent des proclamations d'Asschour-a'h-idina II, le dernier roi de Ninive, le Σαρακὸς des fragments de Bérose (3), adressées à ses peuples au moment où commença l'invasion à laquelle succomba l'Assyrie (4). Le chef de la coalition des envahisseurs y est Kaschtarit, qualifié dans un document de « prince de la ville des Karkasschi (5) » et

(1) *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 520.

(2) Musée Britannique, tablettes S 2005 et 4668.

(3) Abyden. *ap.* Euseb., *Chron. armen.*, p. 25, ed. Mai ; Syncell., p. 210. Voy. Sayce, *Babylonian literature*, p.20 ; E. Schrader, ouvr. cit, p. 520.

(4) Sayce, ouvr. cit., p. 79 et suiv.; E. Schrader, ouvr. cit., p. 519.

(5) M. Halévy (*Journal asiatique,* 7e série, t. XV, p. 531) a proposé d'assimiler ce nom à celui de la ville arménienne de Carcathiocerta (Strab., XI, p. 527 ; Plin., *Hist. nat.*, VI, 10), voisine d'Amida, conjecture ingénieuse et séduisante, bien qu'on puisse y objecter la situation un peu trop occidentale de cette cité. En tous cas, c'est trop peu d'une hypothèse de ce genre pour partir de là, comme le fait ce savant, toujours si pressé de conclure, et prononcer que *Kaštariti* était un personnage « de nationalité arménienne » et qu'il n'a rien à faire avec Cyaxare des historiens classiques. Où sont les preuves d'une telle assertion? D'après l'affirmation formelle de M. Boscawea et de M. Sayce, Kaschtarit dans un autre fragment est

dans un autre de « roi des Mèdes (1). » Dans le premier de ces actes officiels, le roi d'Assyrie, après avoir invoqué Schamasch, le dieu soleil, pour qu'il détourne l'effet des péchés qui ont attiré sur le pays de semblables désastres (2), continue en disant : « Kaschtarit, seigneur de la ville des Karkasschi, qui a envoyé à Mamitarschou (3), chef de ville du peuple des Mèdes,

appelé « roi des Mèdes. » Si *er Karkašši* est bien Carcathiocerta, de ce que ce personnage en est désigné dans un document comme le chef, le seigneur, il n'y a qu'une conclusion que l'on soit autorisé à en tirer : c'est que, dans ses premières conquêtes sur les Assyriens, vers 634 (Herodot., I, 103), il s'était emparé de la vallée supérieure du Tigre et avait établi le siége de sa puissance dans une place forte qui commandait le débouché des montagnes sur la Mésopotamie. On nomme comme lui étant soumis « un chef de ville chez les Mèdes, » *bel eri ša niši Madai,* ce qui ne veut pas dire « un roi des Mèdes ». Mais ceci ne saurait en bonne critique être invoqué comme preuve que ce n'était pas à lui qu'appartenait ce titre supérieur, car, surtout au début de la monarchie médique, le roi suprême de la nation avait sous lui un grand nombre de princes vassaux, plus ou moins importants, entre lesquels le pays était divisé. En réalité, ainsi que l'ont montré M. Sayce et M. E. Schrader, toutes les particularités historiques commandent de reconnaître ici Cyaxare, et la correspondance de *Kaštari*[*ti*] avec [*Uva*]*khsatara,* la forme perso-médique originale du nom transcrit par les Grecs en Κυαξάρης, est assez satisfaisante pour ne pas faire un obstacle à l'assimilation.

(1) Smith, *Babylonian literature,* p. 82.

(2) *Šamšu belu rabû ša ašalluka il šimti kitti apal anninu.* « O Schamasch, grand maître, je t'implore ; dieu du juste destin, éloigne notre péché. »

(3) A propos de ce nom, M. Halévy (*Journal asiatique,* 7e série, t. XV, p. 531) se livre à une de ces opérations d'alchimie linguistique où se complaît sa brillante et ingénieuse imagination. Il n'y retrouve rien moins que Goudarz, le fabuleux général de Kaï-Kâous et de Kaï-Khosrav dans leur guerre contre Afrâsiâb, le petit-fils du forgeron Kâvé, un des principaux héros de l'épopée persane du Moyen-Âge (sur ce personnage, voy. Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* t. I, p. 613 et suiv., 629, 642 et 657). Pour arriver

un message ainsi conçu : « L'un avec l'autre nous « serons unis avec le pays de..... » Mamitarschou lui obéit, il exerce son obéissance devant lui..... Cette année il fait la guerre à Asschour-a'h-iddina, roi d'Assyrie (1). » La suite du texte, malheureusement très-mutilée, après une nouvelle invocation à Schamasch, pour le prier de donner la victoire au monarque assyrien, énumérait une partie au moins des pays qui s'étaient joints aux confédérés. On n'y distingue plus que la mention de la ville de Sandoulitir, inconnue d'ailleurs, et dont le nom est peut-être apparenté à celui du fleuve Sandobanês de Strabon (2), un des affluents du Kour en Arménie, et celle du pays de Saparda ou Schaparda, le Sephârâd du prophète

à un tel résultat, il lit d'abord *Vavitaršu*, au lieu de *Mamitaršu*, et y trouve « exprimée l'articulation *Vitaršu* qui réprésente visiblement le nom du héros *Gudarz*, dont la forme pehlevie est *Vidarz*. » Ce dernier fait est vrai ; le nom du roi arsacide Gotarzès, identique à celui du fabuleux Goudarz, est écrit en pehlevi, dans les légendes des monnaies, *Vidarz* et *Vidharz* (A. Levy, *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XXI, p. 435). Mais c'est là une forme contractée, qui n'est pas antique. Le type premier du nom, le seul qui eût pu exister au VII[e] siècle avant notre ère, était en zende *Vîtarangzô* ou *Vitareangzô*, » celui qui repousse les péchés » (Spiegel, *Erân. Alterth.*, t. I, p 613), en perse *Vitaranza*, ce qui ne ressemble guère à *Mamitaršu*. Je doute, d'ailleurs, que la critique accepte comme une idée heureuse celle de découvrir dans les inscriptions cunéiformes assyriennes la réaltié historique des héros du *Schâh-namêh*.

(1) Tablette S 2005, l. 2-5 : *Kaštariti bel eri ša Karkašši ša ana Mamitaršu — bel eri ša niši Madai išpuru umma : itti a'hâni niššakin itti mat..... — Mamitaršu išimmešu šemušu panišu išakkan. — .... šatti anniti itti Aššur-a'h-iddina šar Aššur ta'haza išakkan.*

(2) XI, p. 500.

'Obadyâh (1), canton du nord-ouest de la Médie (2). La seconde proclamation ordonne cent jours et cent nuits de supplications, du 3 du mois d'aïr au 15 du mois d'ab, parce que « Kaschtarit avec ses soldats, les soldats des Gimirraï, les soldats des Madaï, les soldats des Mannaï et les ennemis, tous tant qu'ils sont, se sont répandus comme une inondation et ont grossi en nombre (3). » Ils ont pris « les armes du combat et de la bataille » (*kakki qabli u ta'hazi*) et « se sont mis en révolte ouverte » (*ippalkutu napalkuti*). « Tantôt avec des machines de guerre, tantôt....., tantôt par la famine, tantôt par une soumission volontaire et un acte d'obéissance religieuse....., tantôt en surcroît....., tantôt par le lien d'un traité, [ils ont conquis] toutes les villes. Ils ont assiégé la cité des Kischassoutaï.... la ville de 'Hartam, la ville de Kischassou. Leurs mains ont pris la ville de 'Hartam, la ville de 'Kischassou. En leurs mains les a comptées Schamasch, l'œil de grandeur, cinq [villes dépendant de] la ville de 'Hartam et de la ville de Kischassou entre les mains des ennemis, toutes tant qu'elles sont (4). »

(1) *Obad.*, 20.

(2) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 46 et suiv.; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 119.

(3) Tablette S 4668, l. 4-6 : *lû Kaštariti adi çabišu lû çabi Gimirrai lû çabi Madai lû çabi Mannai lû nakiri kališunu izarrimu ikabbudu.*

(4) Ibid., l.-8-14 : *lû ina dirrapa'hi ma lû .....ina bubuti — lû ina ade u šemu ili u ....lû ina mu'h'hi ik.ma.ši ..... — lû ina raksa širparti [ikašadu] eri kalîšunu. — er Kišassutai.... libbi er 'Hartam er Kišassa ilmû. — er 'Hartam er Kišassu qatâsun ikaš-*

Les données fournies par ces documents, surtout par le second, sont le développement détaillé de ces mots d'Hérodote : « Ayant rassemblé des troupes de toutes les nations soumises à son autorité, Cyaxare marcha sur Ninive, voulant venger son père et détruire cette ville (1). » Les confédérés de Kaschtarit-Ouakhsatara, ou plutôt les vassaux qui marchent à son appel et à son ordre, sont les *Madaï*, c'est-à-dire les Mèdes, désignés par le même nom que dans la Bible, les *Mannaï, Minnî* des écrivains bibliques (2), c'est-à-dire les habitants du pays touchant au lac de Vân (3), enfin les *Gimirraï*. Comment hésiter à reconnaître dans ceux-ci, non pas les Cimmériens encore constitués en nation compacte et puissante, tels qu'ils étaient un quart de siècle auparavant, mais, ainsi que l'a fait M. E. Schrader (4), une désignation générique de ces débris, encore flottants à l'état nomade, des hordes cimmériennes et scythiques, que Cyaxare avait précisément pris à son service après avoir brisé la puissance, un moment si redoutable, des Scythes par le massacre de leurs principaux

šada — ana qatišun immanî Šamšu in rabuti — V [*eri ša*] *'Hartam Kišassi ina qatâ nakiri kališunu.*

L. 27-30 revient l'énoncé des mêmes faits: *lû Kaštariti adi çabisu lû çabi Gimirai lû çabi Mannai — lû Madai lû nakiri kališunu — er 'Hartam er Kišassa* [*ilmu*] *'Hartam er Kišassutaï. — er 'Hartam er Kišassa qatâtsun ikaššadu ana qatišun immandû.*

(1) Herodot., I, 103.

(2) *Jerem.*, LI, 27.

(3) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* t. I, p. 22; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 160 et 212.

(4) Ouvr. cit., p. 520.

chefs (1)? On sait que ce fut l'émigration en Lydie d'une de ces tribus nomades, d'abord soumise au roi des Mèdes et traitée par lui avec amitié, qui amena, quelques années après, la guerre entre Cyaxare et Alyatte (2).

Après avoir pendant plus de cent ans terrifié l'Asie-Mineure, les Cimmériens disparaissent absolument de l'histoire. Le fait en lui-même n'a rien que de naturel. C'étaient des hordes qui allaient de lieux en lieux en dévastant tout sur leur passage ; mais la nature de leurs incursions vagabondes ne leur permettait pas de fonder un établissement durable et un véritable empire. Durant le VIIIe et le VIIe siècle avant l'ère chrétienne, leur situation en Asie fut évidemment très-analogue à ce que fut celle des Gaulois dans l'Orient au commencement du IIIe. Comme eux il serraient au milieu des nations civilisées et sédentaires, qu'ils rançonnaient, mais qu'ils ne soumettaient pas à une domination régulière et permanente, et de même, leurs tribus s'affaiblissant rapidement au milieu d'une semblable vie, ils cessèrent bientôt d'être un danger. Après les succès vinrent les défaites. Quand ils eurent été écrasés dans deux ou trois grandes batailles, par les Scythes d'abord, puis par les Lydiens, il ne resta plus d'eux que des bandes isolées, dont les unes

(1) Herodot., I, 106 ; voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 82 et suiv.

(2) Herodot., I, 73 ; voy. Grote, *History of Greece*, t. III, p. 310 ; M. von Niebuhr, *Geschichte Assur's und Babel's*, p. 121 ; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 93.

furent massacrées par les populations soulevées, et les autres, ne pouvant pas se maintenir dans la sauvage indépendance de leurs rapines, se virent contraintes de se soumettre aux princes des pays qu'ils avaient longtemps ravagés, d'entrer à leur service, où ils s'éteignirent obscurément. Mais cette brusque disparition d'un peuple jadis terrible et renommé parut à quelques-uns cacher un mystère. On supposa, dans des temps postérieurs, que c'était seulement la plus petite part de l'antique nation des Cimmériens qui s'était jetée en Asie-Mineure, mais que leur masse principale, fuyant devant les Scythes, s'était retirée dans la direction des vastes espaces du nord-ouest, où l'on perdait sa trace (1).

Depuis cinq siècles il n'était plus question des Cimmériens que comme d'un souvenir lointain, lorsque l'invasion des Cimbres fondit sur la Gaule et menaça l'Italie. Devant ce peuple inconnu, dont personne n'avait entendu parler jusque-là (2), et qui se précipitait du nord avec une furie qui semblait irrésistible, le monde romain, étonné, se demanda quelle pouvait être son origine. Poseidônios d'Apamée, l'un des Grecs les plus savants de ce temps, émit la conjecture qu'ils pouvaient bien descendre de la même nation que les anciens Cimmériens, dévastateurs de l'Asie-Mineure (3).

(1) Plutarch., *Mar.*, 11.
(2) Plutarch., *l. c.*; Tacit., *German.*, 37.
(3) Posidon., *fragm.* 75, dans C. Müller, *Fragm. histor. graec.*, t. III, p. 285.

Strabon (1), Diodore de Sicile (2) et Plutarque (3) ont copié sur ce point Poseidônios. Mais tous trois, d'accord avec lui, n'ont présenté ceci que comme une hypothèse. Les écrivains latins, bien mieux informés que les Grecs sur les peuples du nord, ne l'ont jamais acceptée. Pour tous ceux d'entre eux qui ont connu spécialement les populations germaniques, Velleius Paterculus (4), Pline (5), Tacite (6), Senèque (7), les Cimbres sont des Germains (8), et c'est aussi ce que dit l'empereur Auguste lui-même dans son testament (9), d'après ses informations officielles. Il est vrai que ceci n'impliquerait pas nécessairement leur non-identité avec les Cimmériens, qu'il faudrait seulement en ce cas tenir pour des Germains, comme les Cimbres (10). Aussi, comme la migration qui aurait conduit les Cimmériens des bords du Pont-Euxin dans la Chersonnèse cimbrique du Jutland aurait suivi le même itinéraire que celles des peuples barbares des premiers siècles de notre

(1) VII, p. 292.
(2) IV, 32.
(3) *Mar.*, 11.
(4) II, 8 et 12.
(5) *Hist. nat.*, IV, 28.
(6) *German.*, 37.
(7) *Ad Helv.*, 6.
(8) Voy. encore : Pomp. Mel., III, 3 ; Justin., XXXVIII, 4 ; Horat., *Epod.*, XVI, v. 7. Et en général toutes les autorités rassemblées par Ukert, *German.*, p. 326.
(9) *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 782.
(10) Telle paraît avoir été l'opinion de Strabon, qui d'une part admet la conjecture de Poseidônios, et de l'autre range les Cimbres parmi les nations germaniques (VII, p. 294).

ère (1), l'assimilation des Cimmériens et des Cimbres est devenue depuis la Renaissance l'opinion la plus généralement établie, pour bon nombre d'érudits même comme une sorte de dogme. Pourtant Adelung (2), Bayer (3), Jacob Grimm (4), Zeuss (5), M. Duncker (6), Roget de Belloguet (7) et M. d'Arbois de Jubainville (8) ont montré qu'elle ne repose sur rien de sérieux, mais uniquement sur la ressemblance des deux noms, qu'au contraire tous les faits positifs la démentent absolument.

D'autres historiens, greffant une confusion sur une autre, et retrouvant dans le nom de Cymri ou Cymmri, porté au Moyen-Âge par les Gallois, incontestable débris de la population celtique de la Grande-Bretagne, une appellation sonnant environ comme celle de Cimbres, n'ont fait aucune difficulté à admettre que les Celtes d'Albion et les Gaulois-Belges, dont ils étaient des colonies, formaient un seul et même peuple avec les Cimbres, et qu'ils descendaient aussi des Cimmériens expulsés par les Scythes. C'est la thèse qu'Amédée Thierry a popularisée chez nous par son *Histoire des Gaulois*, et que M. F.-E. Schirn s'est

(1) Par exemple, celle des Vandales : Procop., *Bell. Vandal.* I, 2, 3.

(2) Voy. Diefenbach, *Celtica*, t. II, p. 207.

(3) Dans son mémoire *De Cimmeriis*, inséré au tome II de l'ancienne collection de l'Académie de Saint-Pétersbourg.

(4) *Geschichte der deutschen Sprache*, 3e édit., p. 442-443.

(5) *Die Deutschen*, p. 144.

(6) *Orig. german.*, p. 94.

(7) *Les Cimmériens*, p. 90-96.

(8) *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 160 et suiv.

étudié à défendre, avec beaucoup de science, dans une dissertation imprimée à Copenhague en 1842, sous le titre d'*Origines et migrationes Cimbrorum*. Elle est cependant insoutenable, et les progrès des connaissances l'ont aujourd'hui totalement ruinée (1). Aucun témoignage sérieux de l'antiquité ne permet de confondre, ni comme race, ni comme langue, les Cimbres avec les Gaulois, pour qui ils furent des étrangers envahisseurs. César nous montre même les Aduatuques, restes de l'armée des Cimbres demeurés en Gaule (2), gardant un caractère tout à fait distinct des Belges qui les entouraient et qui étaient précisément ceux qui avaient opposé à l'invasion de leur nation la plus vive résistance (3). Les travaux qui ont établi de nos jours l'unité de la race gauloise, principalement ceux de H. Chr. Brandes et de Roget de Belloguet, excluent la double migration des Galls et des Cymris, inventée par Edwards et Amédée Thierry. Enfin le nom de Cymri, donné aux Gallois, n'apparaît pas avant le X[e] ou au plus tôt le VIII[e] siècle de notre ère, et philologiquement diffère *toto coelo* de celui des Cimbres. « Le néo-celtique *Cymri*, dit M. d'Arbois de Jubainville (4), si spécialement compétent en pareille matière, pluriel du néo-celtique *Cymro*, « compatriote, » aurait été forcément, au temps des Gaulois et des Romains, *Combrogis* au

(1) Voy. A. Maury, *Journal des Savants*, 1869, p. 221.
(2) Caes., *Bell. gall.*, II, 26.
(3) *Ibid.*, II, 4.
(4) *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 160.

singulier, *Combrogês* ou *Combrogîs* au pluriel (1). Entre ce nom et celui des Cimbres, il n'y a aucune analogie (2). Pour l'établir, on peut se borner à une seule observation. Quand un mot commençant par la gutturale sourde, c'est-à-dire par le *k* ou *c*, dans les langues celtiques, se trouve en même temps dans les langues germaniques, il doit, dans ces langues, commencer par *h*; c'est un des éléments de la règle connue sous le nom de « loi de Grimm; » c'est un des principes fondamentaux de la phonétique germanique. Le nom des Cimbres, qui est germanique, et celui de Cymri, qui est celtique, commençant chacun par *c*, n'ont donc l'un avec l'autre aucune relation. »

C'est pourtant sur cette base si extraordinairement fragile que, partant de l'assimilation des Cimmériens et du Gômer du chapitre x de la *Genèse*, ont été édifiées les interprétations proposées pour ce dernier nom par un grand nombre de savants renommés depuis la fin du siècle dernier. J.-D. Michaëlis, et plus récemment M. Bergmann (3), ont vu les Celtes dans Gômer.

(1) Zeuss, *Grammatica celtica*, 2e édit., p. 207.

(2) J. Grimm, *Geschichte der deutschen Sprache*, 3e édit., p. 442 et suiv.

(3) Ce dernier fait aussi intervenir ici les Chomari de Pomponius Méla (I, 2), Comari de Ptolémée (VI, 13, 3), que Halling identifiait déjà aux Cimmériens (voy. Diefenbach, *Celtica*, t. III, p. 465), que Roget de Belloguet n'est pas éloigné d'y comparer (*Les Cimmériens*, p. 29) et en qui Cluvier voyait le Gômer biblique. Cependant, comme le remarque avec juste raison M. A. Maury (*Journal des Savants*, 1869, p. 220), « rien n'indique la haute antiquité de ces Chouares, dont Hérodote ne fait nulle mention et que Strabon passe sous silence. »

Knobel en fait un peuple primitif qui aurait été l'ancêtre commun des Celtes et des Germains, lesquels appartiennent pourtant à deux rameaux différents des nations aryo-européennes. Poussant la confusion bien plus loin et brouillant trois rameaux ethniques au lieu de deux, Gœrres arrive à en faire descendre les Celtes, les Germains et les Slaves. Quant à Roget de Belloguet, après avoir très-bien démontré que les Cimbres et les Cimmériens n'ont rien de commun (1), que les Cimbres sont des Germains et non des Celtes (2), il prétendait prouver, à l'aide d'étymologies qui n'ont aucune valeur scientifique sérieuse (3), que les Cimmériens étaient Celtes (4), et avec eux le Gômer biblique, qu'il y assimilait (5).

Au premier abord, on pourrait croire que ces théories ont eu des précurseurs dès une époque ancienne, quand on voit la *Chronique Pascale* (6) faire descendre de Gômer les Celtes, Κελταῖοι. Mais un examen plus attentif fait bientôt reconnaître que ceci provient simplement d'une méprise sur le sens du Γαλάται de Josèphe (7), où l'on a cru reconnaître les Gaulois, tandis que l'écrivain juif visait les Galates d'Asie-Mi-

(1) *Les Cimmériens*, p. 90-96.

(2) P. 97-112.

(3) Voy. sur ce point la remarque si délicatement faite par M. Gaidoz dans l'avant-propos qu'il a placé en tête du livre posthume de Roget de Belloguet.

(4) P. 112-119.

(5) P. 11-30.

(6) T. I, p. 46, édit. de Bonn.

(7) *Ant. jud.*, I, 6, 1.

neure (1), et même, comme il le dit formellement, la population qui les avait précédés dans la Galatie. Ce qui aurait plus de valeur, comme indication d'une opinion existant à une date ancienne chez les docteurs juifs, c'est la façon dont Gômer est expliqué par *Garmamaya* dans les deux Talmuds (2) et *Garmanaya* dans le Targoum des *Chroniques*. Bochart (3) et Knobel (4) ont vu ici la Germanie (5), et il est évident que c'est ainsi que l'auteur du *Sepher Yuchasin* (6) entendait le texte talmudique, puisqu'à son tour il rend Gômer par *Gûdûsch*, les Goths. Et cette explication semble avoir été le point de départ du système par lequel les Juifs du Moyen-Âge (7), dont la tradition se continue chez ceux de nos jours, ont appliqué le nom d'Aschkenaz, fils de Gômer, aux peuples ger-

(1) C'est ainsi que l'ont compris avec raison saint Jérôme (*Quaest. hebr. in Genes.*, x, 2), Isidore de Séville (*Orig.*, IX, 2, 26) et Zonaras (*Annal.*, I, 5).

(2) Talm. Jérus., *Megillah*, I, f. 11; Talm. Bab., *Yoma*, f. 10, *a*.

(3) *Phaleg.*, l. III, c. XI, p. 176 de l'édit. de 1712.

(4) *Vœlkertafel*, p. 30.

(5) Quand la Mischnah du traité *Negaïm* (II, 1) oppose le *Garmônî* et le *Kûsçhî* comme les deux types extrêmes de l'humanité, ce sont bien les Germains blancs et blonds qu'il a en vue sous le premier de ces noms. Dans le traité *Megillah* du Talmud de Babylone, *Garmanaya schel Edom* est sûrement la province romaine de Germanie et ne peut pas être autre chose.

(6) P. 135, édit. de Cracovie.

(7) Benjam. Tudel., *Itiner.*, I, p. 109, ed. Asher; Joseph. Gorion., t. I, part. I, p. 2, ed. Breithaupt (pour lui Asckenaz est *Phranqûs* qui habitait la terre de *Phrança* sur les bords de la rivière de *Seyna*, tandis que Rîphath correspond aux *Bretônîm* qui habitent la terre de *Briṭaniya* sur les bords de la rivière de *Loyra*); Yar'hi, *ad Deuteron.*, III, 9; *Sepher Yuchasin*, p. 135, édit. de Cracovie.

maniques. Je dois cependant ajouter qu'une semblable manière de comprendre le *Garmamaya* talmudique, bien qu'elle me semble la meilleure, a été vivement combattue par J.-D. Michaëlis (1). Il veut y retrouver le canton des Garamæi signalés en Assyrie par Ptolémée (2), celui que les Syriens appellent Bêth-Garmê et les Arabes Djermâ (3). Cette opinion a été assez généralement adoptée (4), peut-être avec plus de succès qu'elle n'en méritait. Elle peut cependant s'appuyer dans une certaine mesure sur l'explication que le Talmud de Jérusalem et le Midrasch donnent de Rîphath, un des fils de Gômer, lu Dîphath par *Hadayap*, évidemment l'Adiabène. Il est vrai que, les Targoumîm traduisant Rîphath en Parsôi, la Perse, on pourrait aussi bien supposer que *Garmamaya* ou *Garmanaya* est la Carmanie de la géographie classique, le Qermân de nos jours, appelé *Qarman* dans d'autres passages talmudiques (5). Quoi qu'il en soit, l'explication de *Gômer* par *Garmamaya*, même si ce nom désigne la Germanie, me paraît bien plutôt résulter d'une simple analogie de son que d'un rapprochement savant des docteurs juifs entre le nom biblique et celui des Cimmériens, puis entre ceux-ci et les Cimbres germains, sur l'autorité de Poseidônios (6).

(1) *Spicil. geogr. Hebr. exter.*, I, p. 14 et suiv.

(2) I, 12, 5; VI, 2, 2.

(3) Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, part. 2, p. 747 et suiv.

(4) Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 421.

(5) Neubauer, ouvr. cit., p. 384.

(6) Je ne m'arrête pas, car elle n'a pas de valeur scientifique sé-

Les Cimmériens n'étaient pas des Cimbres, nous l'avons déjà dit ; ils n'appartenaient pas à la souche des nations germaniques. Qu'étaient-ils donc? Cette recherche nous servira à mieux comprendre le vrai sens du nom de Gômer dans le chapitre x de la *Genèse*.

Les Cimmériens étaient des Thraces, ainsi que l'ont déjà reconnu parmi les modernes Adelung (1), Schafarik (2), MM. Duncker (3), A. Maury (4) et d'Arbois de Jubainville (5). J'emprunterai ici ce que ce dernier dit de leur origine : « Ils étaient Thraces : Strabon nous l'apprend. Ici il ne se sert pas des termes dubitatifs que nous avons signalés dans les passages où les anciens parlent de la conjecture de Poseidônios. « Les Cimmériens, nous dit Strabon, qu'on appelle aussi Trêres (6), » « les Trêres, nation cimmérienne (7) ; »

rieuse, à la traduction de Gômer par *Turk* dans la version arabe, faite sur le texte des Septante, que donne la Polyglotte de Walton. C'est ce système qui a pris place dans le cycle des légendes turco-tatares et mongoles que le vizir Raschid-ed-Din, qui était d'origine juive, mit en crédit à partir du XIVe siècle parmi les historiens musulmans. Mirkhond dit que Gomari, fils de Yafeth, fut surnommé Qeymaq (D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, au mot *Turk*), et l'auteur du « livre des Sept-Étoiles errantes » que Koumari fut le père de la tribu turque des Qoumiaqs (Hammer, *Hist. de l'emp. ottoman,* trad. franç., t. V, p. 426). Abou-l-Ghazi fait de Kamari le septième fils de Yafeth, qui avait reçu en partage la partie de l'Asie située au nord et à l'est de la mer Caspienne (*Hist. génér. des Tatars,* trad. franç., Leyde, 1726, p. 21 et 23).

(1) Voy. Diefenbach, *Celtica*, t. II, p. 182 et suiv.

(2) *Slavische Alterthümer*, t. I, p. 31.

(3) *Orig. german.,* p. 94.

(4) *Journal des Savants*, 1869, p. 220.

(5) *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 161 et suiv.

(6) I, p. 61.

(7) XIV, p. 647.

et ailleurs : « les Trêres qui sont Thraces (1). » Les passages dans lesquels on voit les Trêres et les Cimmériens distingués les uns des autres (2) ne peuvent être opposés à cette assertion, et établissent seulement que dans la famille thrace désignée tantôt sous le nom de Trêres, tantôt sous celui de Cimmériens, il y avait deux groupes à chacun desquels un des deux noms convenait plus spécialement qu'à l'autre (3). D'ailleurs, si l'on compare aux passages d'Hérodote (4) relatifs aux expéditions des Cimmériens en Asie-Mineure le passage de Plutarque (5) relatif aux dévastations exercées, avant Alexandre le Grand, par les Trêres en Asie, on reconnaîtra qu'il s'agit des mêmes événements. Strabon n'est pas le seul auteur qui parle des Trêres. Thucydide (6), racontant une guerre entreprise contre les Macédoniens, 429 ans avant J.-C., par Sitalcês, roi d'une partie des Thraces, dit que du côté des Triballes, peuple établi entre le Danube et le mont Haimos, les États de Sitalcês avaient pour limite le pays des Trêres et des Tilataioi, situé au nord du mont Scomios, où sont les sources du Strymon (7). Les

(1) XIII, p. 586.

(2) I, p. 61 ; XII, p. 573.

(3) C'est aussi l'avis de Roget de Belloguet (*Les Cimmériens*, p. 66 et suiv). On peut même conjecturer, avec Adelung, que les Trêres constituaient la tribu dominante parmi les Cimmériens envahisseurs de l'Asie-Mineure (voy. Diefenbach, *Celtica*, t. II, p. 182).

(4) I, 6, 15 et 16 ; IV, 12.

(5) *De Alexandr. virt.*, 7.

(6) II, 96.

(7) Cf. Plin., *Hist. nat.*, IV, 10.

Trères habitaient donc dans le bassin du Bas Danube, non loin de la rive méridionale de ce fleuve. » D'autres avaient résidé plus anciennement au cœur du pays des Thraces, et Strabon parle (1) de leurs villes englouties sous les eaux du lac Bistônis. Étienne de Byzance (2), d'après Arrien, fait des Trêres établis en Bithynie les descendants d'Ombriareus et de Thracê.

Les Cimmériens ou *Gimirrai* = *Gômerîm*, comme les appelaient les Sémites, appartenaient donc à ce vaste ensemble des peuples thraces ou thrêices, dont Hérodote (3) disait qu'après les Indiens ils formaient le plus grand *ethnos* du monde, et que s'ils avaient été politiquement unis ils auraient constitué le plus puissant des peuples. Que cette race thrace eût fourni la population de la majeure partie du nord-ouest de l'Asie-Mineure, et que les peuples phrygiens en fussent un rameau, c'est un des faits d'ethnographie antique les mieux établis, et par les témoignages des anciens et par les recherches de la science moderne (4).

Les peuples phrygiens occupaient, outre la Phrygie proprement dite, une portion de la Mysie et la Troade, d'où ils avaient refoulé les Mysiens, Thraces eux-

(1) I, p. 59.
(2) *V.* Τρῆρες.
(3) V, 3.
(4) Lassen, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. X, p. 367 et suiv.; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 32 et suiv.; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 133 et suiv.; D'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 168 et suiv.

mêmes (1), au sud du Caïque (2). Ces deux contrées constituaient ce qu'on appelait la Petite-Phrygie (3). On sait, de plus, que la Galatie n'était qu'un démembrement de la Grande-Phrygie, prenant son nom des Gaulois qui vinrent s'y fixer dans le IIIe siècle avant notre ère (4). Les Phrygiens s'avançaient en outre jusque dans la Lydie (5). Ainsi leur nation s'étendait depuis le littoral de l'Hellespont et de la mer Égée jusqu'au fleuve Halys (6). Les Mariandyniens et les Caucones se rattachaient à la même famille (7) ; la Bithynie était aussi, dans le principe, une dépendance de la Phrygie (8). Le nom national de ce groupe de peuples revêtait en Asie-Mineure la forme Phryges ou Bhryges, qui présente une analogie remarquable avec l'appellation des Bhrigous des traditions indiennes (9), en Europe celle de Bryges (10), résultat de la perte de l'aspiration chez les Thraces d'Europe à une époque postérieure à celle où ils se séparèrent des Thraces d'Asie (11). Une tradition cons-

(1) Strab., I, p. 6 ; XII, p. 542, 566 et 572.
(2) Xanth. Lyd. *ap.* Strab., XII, p. 572.
(3) Strab., XII, p. 571.
(4) Strab., XII, p. 565.
(5) Strab., XII, p. 542 et 571.
(6) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. II, p. 33.
(7) Strab., XII, p. 542.
(8) Strab., XII, p. 565.
(9) Langlois, *Mém. de l'Acad. des inscript.*, nouv. sér., t. XIX, 2e part., p. 339.
(10) Herodot, VII, 73 ; Strab., VII, p. 295 ; X, p. 471 ; Steph. Byz., *v.* Βρύκαι.
(11) D'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 176.

tante dans l'antiquité faisait venir les Phrygiens de la Thrace hellespontique en Asie-Mineure, en franchissant le Bosphore (1), migration antérieure de plusieurs siècles à la guerre de Troie (2), puisque les poésies homériques représentent déjà les Phrygiens comme un des peuples les plus considérables de l'Asie-Mineure à l'époque de cette guerre (3), et qu'on fait de Pélops un Phrygien venu d'Asie en Grèce (4). Au temps d'Hérodote (5), il y avait encore en Thrace un peuple de Bryges. L'unité ethnique des Thraces d'Europe et des Phrygiens est encore attestée par la communauté du culte de Sabazios (6) et de beaucoup d'institutions religieuses (7), surtout par les légendes de Midas (8), qui était originairement un des grands dieux de ces populations (9), mais que les récits épiques et populaires transformaient en un roi fabuleux des temps

(1) Herodot., VII, 73; Xanth. Lyd. *ap.* Strab., XIV, p. 680; Con., *Narrat.*, 1.

(2) M. d'Arbois de Jubainville (ouvr. cit., p. 172-175) la place entre 1500 et 1450 avant J.-C.

(3) *Iliad.*, B, v. 862 et suiv.; Γ, v. 184 et suiv.; Π, v. 717; voy. Hœck, *Kreta*, t. I, p. 109 et suiv.

(4) Herodot., VII, 8 et 11; Strab., VII, p. 321.

(5) VI, 45.

(6) Voy. ma dissertation intitulée *Sabazius* dans la *Revue archéologique* de 1874 et 1875 (nouv. sér., t. XXVIII et XXIX).

(7) Strab., X, p. 469-471; voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. III, 3e part., p. 976; A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 112.

(8) D'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 168 et suiv.

(9) A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce,* t. III, p. 106-110. La forme la plus ancienne de son nom paraît avoir été *Mygdon* (*Ibid.*, p. 97).

héroïques, dont l'époque était une sorte d'âge d'or (1), et dont le souvenir était associé aux noms de Silène et aux origines de la viticulture. Ce Midas légendaire était roi de la Thrace et de la Macédoine, où il possédait de merveilleux et célèbres jardins de roses au pied du mont Bermios (2), dont les mines lui fournissaient aussi de l'or (3) ; c'était là proprement le pays des Bryges thraces. Mais il régnait également sur la Phrygie asiatique (4), dont il avait fait la conquête (5) et où il avait établi sa capitale à Pessinonte, sur les bords du fleuve Sangarios (6).

On affirme également que les Mysiens et les Bithyniens, avec leurs proches parents les Thyniens et les Mariandyniens, étaient passés, comme les Phrygiens, de la Thrace européenne en Asie-Mineure (7). Hérodote (8) raconte que les Bithyniens sont des Thraces venus des bords du Strymon. Thucydide (9), Xénophon (10) et le Pseudo-Scylax (11) les qualifient comme

(1) Herodot., I, 14 et 35; Theopomp. *ap.* Ælian., *Var. hist.*, III, 18.

(2) Herodot., VIII, 138. C'est dans ces jardins du mont Bermios que Conon lui fait capturer Silène (*Narrat.*, 1).

(3) Strab., XIV, p. 680. L'or joue un rôle capital dans la plupart des fables relatives à Midas; c'est évidemment un des attributs de sa primitive nature divine, et en même temps un symbole de son caractère de roi de l'âge d'or.

(4) Herodot., I, 14.

(5) Justin., VII, 1.

(6) Strab., XII, p. 568.

(7) Plin., *Hist. nat.*, V, 32.

(8) I, 38; VII, 75.

(9) IV, 75.

(10) *Anabas.*, VI, 4, 1.

(11) *Peripl.*, 92.

tels, et Strabon (1) nous apprend que de son temps il y avait encore, dans la Thrace européenne, des Thyniens et des Bithyniens, apparentés étroitement à ceux d'Asie-Mineure.

La philologie moderne, dans ce qui nous a été conservé de mots de leurs langages, constate l'unité linguistique des Phrygiens et des Thraces, parallèle à leur unité ethnique. Il est aujourd'hui bien établi que les idiomes thraco-phrygiens appartenaient à la division européenne ou occidentale de la famille aryenne et y constituaient un groupe à part (2), qui forme comme un chaînon intermédiaire entre le grec, auquel il tient d'assez près, et les idiomes iraniens (3). Par là ils se reliaient à l'arménien, dont Eudoxe avait remarqué la parenté avec le phrygien (4); et en effet M. Goschen (5) a relevé de nombreuses analogies de vocabulaire entre l'arménien et ce qu'on sait du phrygien. L'arménien antique nous est malheureusement inconnu ; l'arménien littéraire classique, qui ne date que du V[e] siècle de notre ère, est décidément classé parmi les langues iraniennes (6). Cependant il y a une

(1) XII, p. 541 ; cf. VII, p. 295.

(2) Fick, dans les *Beitræge zur vergleichenden Sprachforschung* d'A. Kuhn, t. VII, p. 358; *Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas*, p. 408-423; d'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 175 et suiv.

(3) Voy. les *Glossae phrygicae* dans P. Bœlticher, *Arica*, p. 30 et suiv.; Lassen, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. X, p. 369 et suiv.; E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. Bouché-Leclercq, t. I, p. 86 et suiv.

(4) Eudox. *ap.* Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 694.

(5) *De arian. ling. gentisq. armen. indole*, p. 20.

(6) Windischmann, *Ueber die Grundlage des Armenichen im*

individualité bien tranchée, et l'on reconnait qu'il tient pour ainsi dire le milieu entre ces langues et le grec (1). Son iranisme a pu et même dû être renforcé par des causes historiques, par l'influence si directe et si puissante à laquelle l'Arménie fut soumise de la part de la Perse, du V[e] siècle avant J.-C. au V[e] après J.-C. Il y a eu certainement pendant cet intervalle de dix siècles un développement propre de l'arménien, qui s'est opéré sous l'action du contact journalier avec des idiomes iraniens et en a reçu l'empreinte. Mais précisément en tenant compte de ces faits, M. Lassen admet que rien n'autorise à démentir d'une manière formelle les dires des anciens sur la parenté originaire de l'arménien avec les idiomes thraco-phrygiens (2).

La linguistique ne saurait donc être invoquée contre la tradition des écrivains antiques, affirmée par des autorités de la valeur de celles d'Hérodote (3) et d'Eudoxe (4), que les Arméniens étaient issus de la Phrygie et appartenaient à la même race que les Phrygiens. Cette tradition a été rejetée par la plupart des érudits modernes à cause de la parenté que l'on relevait entre l'arménien et les idiomes de l'Irân, et sur-

Arischen Sprachstamme, dans les Mémoires de l'Académie de Bavière, t. IV, 2[e] part., p. 749 et suiv.; R. Gosche, *De ariana linguae gentisque armeniacae indole*, Berlin, 1847.

(1) Ewald, *Gœtting. gelehrte Angeizer*, 1868, p. 18.

(2) *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. X, p. 379.

(3) VII, 73.

(4) *Ap.* Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 694; Steph. Byz., *v.* Ἀρμενία.

tout par cette raison que le mouvement général des migrations aryennes s'était opéré d'est en ouest plutôt que d'ouest en est (1). Mais depuis le déchiffrement des inscriptions cunéiformes le point de vue auquel on l'envisage a changé, et elle tend chaque jour davantage à prendre le caractère d'une vérité historique. Il est, en effet, aujourd'hui certain, par le témoignage de ces inscriptions, que jusqu'au VI[e] siècle avant notre ère l'Arménie-Majeure, et en particulier les régions que la géographie indigène arménienne désigne par les noms de Ararad, Manavazyan, Vaspouragan, n'étaient pas occupées par les Arméniens proprement dits, mais par des peuples tout différents de race et de langue (2), les *Mannai* des Assyriens, *Minnî* de la Bible (3), et les *Urarṭai* des Assyriens, les Alarodiens d'Hérodote (4). Ceci s'accorde avec la signification géographique du nom d'Arménie, qui a été d'abord restreint à l'Arménie-Mineure et au sud-ouest de l'Arménie-Majeure (5), ainsi qu'avec la façon

(1) Lassen, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. X, p. 379; E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. Bouché-Leclercq, t. I, p. 38.

(2) H Rawlinson, *On the Alarodians of Herodotus*, dans l'Hérodote anglais de G. Rawlinson, t. IV, p. 203-206; Fr. Lenormant, *Sur l'ethnographie et l'histoire de l'Arménie avant les Achéménides*, dans le tome II des *Lettres assyriologiques*.

(3) *Jerem.*, VI. 27. — C'est manifestement l'antique peuple anéanti de *Manavaz* dans les traditions arméniennes : Mos. Khoren., I, 11 ; II, 7 ; III, 2.

(4) III, 94 ; VII, 79.

(5) C'est ce qu'a montré M. Kiepert, en expliquant le nom biblique de *Tôgarmâh*, dans sa dissertation *Ueber d. geogr. Stellung d. nœrdl. Lænder i. d. phœn. hebr. Urkunde*, publié en 1859 dans les *Monatsberichte* de l'Académie de Berlin.

dont Hérodote ne connaît encore, de son temps, d'Arméniens que dans la portion occidentale du pays, sur le haut Euphrate (1), près de la Phrygie (2), et dans les montagnes où l'Halys prend sa source (3). On voit ainsi clairement se dessiner la marche de la migration des Arméniens d'ouest en est, en venant de la Phrygie ou des cantons septentrionaux de la Cappadoce qui y touchaient, conformément au dire d'Hérodote et d'Eudoxe.

Et c'est encore là ce qui ressort de l'ensemble des récits sur l'histoire primitive des Arméniens, que Moïse de Khorène a puisés principalement chez Mar-Abas Katina, malgré tout ce qu'ils présentent de confusions et d'altérations systématiques (4). En effet, il suffit de lire attentivement ces récits pour voir que toutes les mentions qui y sont faites du pays d'Ararad, à propos de rois antérieurs à Dikran I[er], sont manifestement artificielles et ne représentent pas une tradition ancienne et nationale. Les noms des héros primitifs qui appartiennent en réalité à cette tradition nationale sont liés à des cantons de la région occidentale de l'Arménie. Hayg habite le pays de Harkh (5), et c'est là qu'il fonde la ville de Haygaz (6) ; c'est de là que l'éponyme spécial du peuple arménien, Armenag, se met en

(1) I, 194.
(2) VII, 73.
(3) I, 72.
(4) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 160 et suiv.
(5) Mos. Khoren., I, 9 et 11 ; sur la situation de ce canton, voy. *Geogr.*, 69.
(6) Mos. Khoren., I, 9.

marche vers le nord-est pour aller s'établir dans le bassin de l'Araxe (1). La direction de la migration est bien indiquée ici, quoique la date en soit reportée infiniment trop haut, ce dont on ne doit pas être surpris quand il s'agit d'un fait qui repose uniquement sur une tradition orale sans chronologie (2). Il est bien clair, en effet, que c'est dans ces questions de dates et d'époques que Mar-Abas Katina s'est donné sans scrupule libre carrière pour arranger les lambeaux épars de la tradition dans une construction systématique, d'après des idées préconçues. J'ai montré ailleurs (3) comment il a forgé, pour la placer à la suite des dix premiers pères des souvenirs nationaux (4), une liste toute arficielle de trente-cinq rois (5), correspondant un par un aux prétendus rois assyriens de Ctésias, liste qu'il n'a pas du reste absolument inventée de toutes pièces, car elle renferme quelques noms

(1) Mos. Khoren., I, 11.

(2) Whiston (dans les notes de son édition de Moïse de Khorène, p. 35) et Tuch (*Commentar ueber die Genesis*, 2e édit., p. 163) ont fait remarquer l'analogie qui existe entre ces narrations de l'historien national de l'Arménie et la tradition hellénisée, que rapporte Strabon (XI, p. 591), tradition d'après laquelle Arménos, né en Thessalie, vint dans les pays pontiques à la suite de Jason et s'établit ensuite dans l'Acilisène sur la frontière d'Arménie, pays où s'étendit ensuite sa descendance, en lui donnant son nom. Si l'on substitue au nom de la Thessalie celui de la Thrace, on doit reconnaître que cette tradition, qui a pris la forme de la légende d'un héros éponyme, et qu'enregistre aussi Justin (XLII, 2), a un fondement historique des plus sérieux et représente fort exactement la migration des Arméniens proprement dits.

(3) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 161.

(4) Sur ceux-ci, voy. plus haut, t. I, p. 224 et suiv.

(5) Mos. Khoren., I, 18 et 21.

réels, bien qu'assez mal placés, de rois, non pas des Arméniens, mais des *Urarṭai* ou Alarodiens, connus par les inscriptions cunéiformes assyriennes ou indigènes, comme Aram, le *Arame* contemporain de Schalmanou-aschir II (1), Hratchéay, le *Ursa* ou *Ursa'a* combattu par Scharrou-kinou (2), enfin Sgayorti, l'*Argištiš* (3) successeur d'*Ursa* (4). C'est seulement après cette liste de trente-cinq rois que reprennent, dans les canons empruntés par Moïse de Khorène à Mar-Abas Katina (5), des noms qui doivent avoir été puisés effectivement dans les souvenirs nationaux des Arméniens proprements dits (6) : un second Haygag, nouvel éponyme ou personification héroïque de la race de Hayg ; puis Erovand, dont le nom est celui d'un canton bien connu de l'Arménie-Majeure, sur le haut Araxe (7), peut-être celui que les Arméniens occupèrent le premier dans cette région (8) ; enfin Dikran, contempo-

(1) Inscr. des taureaux de Nimroud : Layard, *Inscript. in the cuneif. charact.*, pl. 16, l. 46-49 ; pl. 47, l. 28-33. — Obélisque de Nimroud : Layard, pl. 92, l. 92 et 93. — Voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 138 et 162.

(2) Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., t. II, p. 367 ; *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 148-151, 162 et suiv.

(3) Ainsi nommé dans ses propres inscriptions en langue alarodienne, *Argišti* dans les documents assyriens.

(4) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 151-154, 163 et suiv.

(5) Mos. Khoren , I, 21.

(6) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 161.

(7) Erovand est pourtant aussi le nom d'un roi parfaitement historique, malgré les fables dont on entoure son origine, lequel régna au Ier siècle de notre ère : Mos. Khoren., II, 34-43.

(8) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 161.

rain de l'avènement de Kourous (Cyrus) au trône de Perse et de Médie (1). Ce dernier paraît avoir eu un fond de réalité historique, bien qu'après lui les fables reprennent et qu'on lui donne pour fils Vahakn, que Moïse de Khorène lui-même reconnaît pour avoir été honoré comme dieu, et qui présente tous les caractères d'un être mythologique, d'une sorte d'Hercule, issu du feu sacré (2). L'histoire positive, ayant des caractères acceptables pour la critique, ne commence dans les récits arméniens qu'avec Vagharschag et l'établissement de la dynastie arsacide. Jusque-là nous n'y avons qu'un chaos de légendes, arrangées sans aucune conscience par Mar-Abas Katina, de telle manière que, la plupart du temps, on ne peut pas faire avec chance de certitude le départ de ce que cet écrivain a inventé et de ce qu'il a réellement puisé dans la tradition.

Cependant il n'y a pas tout créé de son imagination, et l'on parvient à y distinguer encore, ainsi que nous venons de le faire voir, bien des traces de ce double souvenir : que la migration des Arméniens est venue de l'ouest, conformément au dire des Grecs ; que l'entrée de leurs premiers essaims dans l'Arménie-Majeure, dans la région d'Ararad, n'a eu lieu que vers le temps de Dikran Ier et au début de la monarchie des Achéménides (3). Ceci nous amène au seuil

(1) Mos. Khoren., I, 23-29.

(2) Mos. Khoren., I, 30.

(3) On ne peut guère attacher une valeur bien sérieuse au dire de Moïse de Khorène (I, 29) prétendant que Dikran Ier aurait été le fondateur de Tigranocerte, en présence des témoignages formels de Strabon (XI, p. 352), d'Appien (*Bell. Mitrid.*, 67) et de Plutarque

de l'époque où les inscriptions trilingues de Darayavous, fils de Vistâçpa (Darius, fils d'Hystaspe), montrent *Urarṭu* devenant le synonyme babylonien du perse *Armina* (1), médo-élamite *Harminiya*. Encore, dans la division des satrapies établies par ce prince, telle qu'elle subsistait au temps d'Hérodote, le pays des Alarodiens ne faisait pas partie de l'Arménie et se trouvait même compris dans un autre gouvernement (2). L'Arménie, entendue dans son sens ancien, que nous avons déterminé tout à l'heure, était de la XIIIe strapie (3) ; les Alarodiens, avec leur pays d'Ararad, formaient la XVIIIe, en compagnie des Matiens et des Saspires (4). La substitution des Arméniens à la population primitive d'une autre race, dans le nord et l'est de l'Arménie-Majeure, ou plus exactement l'absorption et l'assimilation des anciens habitants au sein de la nation arménienne, devenue de jour en jour prédominante dans ces districts, est un fait qui se produisit graduellement et en silence pendant la période des derniers rois achéménides et de la domination macédonienne, période pour laquelle

(*Lucull.* 26), mieux à même de savoir les choses et affirmant que le créateur de cette ville fut Dikran ou Tigrane le Grand, au commencement du Ier siècle avant l'ère chrétienne. Mais dans cette erreur même de l'historien arménien n'y a-t-il pas l'indice d'un souvenir qui se serait conservé de ce que le foyer du pouvoir de Dikran Ier, le centre de ses États, aurait été encore dans le midi de l'Arménie, dans le bassin du haut Tigre ?

(1) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 136.

(2) Voy. Kiepert, *Monastsber. d. Berlin. Akad.*, 1857, p. 139.

(3) Herodot., III, 93.

(4) Herodot., III, 94.

rien ne nous renseigne sur ce qui se passa en Arménie, ni sources classiques, ni sources indigènes.

Quoi qu'il en soit, nous avons constaté l'existence d'un grand rameau de la race aryenne (1), qui opéra sa migration à partir du berceau commun de la race, de même que la plupart des peuples européens, par les immenses plaines au nord du Caucase et du Pont-Euxin, et descendit d'abord sur le bassin inférieur du Danube et la Thrace européenne, puis qui de là poussa une partie de ses tribus dans l'Asie-Mineure occidentale et septentrionale, leur faisant franchir le Bosphore et l'Hellespont par un mouvement de retour d'ouest en est, qui se prolongea jusqu'à ce que certaines de ces tribus fussent parvenues en Arménie. A ce grand rameau ethnique appartiennent en Europe les Gètes et les Thraces, peut-être aussi les peuples illyriens, en Asie-Mineure, le groupe des populations que les anciens eux-mêmes qualifiaient de Thraces d'Asie, les Bithyniens, les Mariandyniens et les Paphlagoniens, puis les Phrygiens et enfin les Arméniens proprement dits. Et nous avons reconnu qu'il fallait également y

(1) La Thrace avait porté le nom d'*Aria* : Steph. Byz., *v.* Θρᾴκη. L'étymologie qui croyait retrouver l'élément *Arya* dans le nom de l'Arménie (Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I, p. 269 ; Spiegel, dans les *Beitr. v. vergl. Sprachf.*, t. I, p. 31 ; M. Haug, *Ueber den altes Namen der sogenannten Indögermanen und ihren æltesten Stammgott* dans le *Allg. Monatschr. W. f. u. L.*, 1854, p. 785 et suiv.; Lassen, *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. X, p. 379) est aujourd'hui reconnue par les meilleures autorités comme à tout le moins douteuse (Eug. Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, notes, p. CVII ; Max Müller, *La science du langage*, trad. franç., p. 260), et, pour ma part, je la tiens comme radicalement fausse.

rattacher les Cimmériens, restés en arrière des autres peuples du même rameau sur la route de sa migration, au fond du Pont-Euxin, jusqu'au moment où les Scythes les en expulsèrent et les précipitèrent sur l'Asie-Mineure. Profitons maintenant de ces données pour l'explication du Gômer du tableau ethnographique de la *Genèse*.

Il est incontestable que son nom est identique à celui des Κιμμέριοι des Grecs, Gimirraï des Assyriens, et que chez Ye'hezqêl il les désigne dans la période finale des ravages de leurs incursions. Mais, d'une autre part, il m'est bien difficile d'admettre que ce soit réellement à ces Cimmériens eux-mêmes que le nom s'applique dans le chapitre x de la *Genèse*. Si l'on y entend Gômer comme les Cimmériens à l'époque de leur séjour dans le nord de l'Asie-Mineure et dans leurs courses dévastatrices au travers de cette péninsule, il faut conclure, avec M. Gelzer (1), que le tableau ethnographique du premier livre de la Bible a été composé au plus tôt à l'époque où Sin-a'hê-irba régnait en Assyrie ; et nous n'hésitons pas à dire, avec M. E. Schrader (2), qui pourtant n'est pas disposé à vieillir ce document, qu'une telle date est trop basse et qu'il représente certainement un état plus ancien des populations. J'en dis autant de l'opinion de M. Schrader lui-même (3),

(1) *Zeitschr. f. Ægypt. Spr. u. Alterthumsk.*, 1875, p. 19.
(2) *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 159.
(3) *Ibid.*, p. 161.

qui voit dans Gômer les Cimmériens, déjà établis autour de Sinope vers le milieu du VIII[e] siècle avant J.-C., mais n'ayant pas encore pénétré plus avant dans l'Asie-Mineure (1). Quant à y chercher, ainsi que l'éminent assyriologue de Berlin l'admet aussi comme possible, les Cimmériens, dans une époque encore antérieure de leur histoire, habitant au nord du Pont-Euxin, avant d'en avoir été expulsés par les Scythes, je m'y refuse encore plus absolument. Cette position dépasse, on peut l'affirmer sans hésitation, l'horizon géographique des connaissances de l'auteur du chapitre x de la *Genèse* du côté du nord; dans cette direction l'on ne peut chercher aucun des peuples qu'il mentionne au-delà de la mer Noire et du Caucase.

(1) M. Friedrich Delitzsch vient aussi de traiter la question du Gômer biblique et des Gimirraï des textes cunéiformes (*Wo lag das Paradies?* p. 245 et suiv.). Il n'apporte pas, du reste, de documents nouveaux, autres que ceux dont nous avons fait usage, mais conteste seulement, à tort suivant moi, la lecture *Gimiri* ou *Gimirri* pour le nom traduisant le perse *Çaka* dans la version babylonienne des inscriptions trilingues des Achéménides (voy. plus haut, p. 349). En dépit du fac-similé si soigneusement fait du texte de Behistoun, que donne *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. III, pl. 39, il veut en revenir à l'ancienne leçon *Nammiri* ou *Nammirri,* depuis longtemps abandonnée par tous les assyriologues.

C'est seulement quand l'impression du présent volume en était parvenue à ce point que j'ai reçu le livre capital du savant professeur de Leipzig, *Wo lag das Paradies,* dont je parlais plus haut (p. 115) en disant qu'il n'avait pas encore paru, ce qui alors était vrai. Je regrette vivement de n'avoir pas pu profiter jusqu'ici de la masse si riche et si précieuse des faits que M. Friedrich Delitzsch a rassemblés dans sa dissertation; mais je dois ajouter qu'il ne m'a point converti à sa thèse fondamentale. J'y reviendrai, du reste, en Appendice, pour la discuter avec toute l'attention que mérite une œuvre de la valeur de celle dans laquelle elle est développée.

Mais *Genes.*, X, 3, donne trois fils à Gômer, Aschkenaz, Riphath et Tôgarmâh. Nous examinerons tout à l'heure avec détail les assimilations que l'on doit faire de ces trois noms, et nous constaterons avec une entière certitude qu'ils représentent précisément les trois divisions que nous avons reconnues tout à l'heure chez les populations du rameau thraco-phrygien établies en Asie-Mineure. Aschkenaz correspond aux Phrygiens, Riphath aux Paphlagoniens, aux Bithyniens et en général aux Thraces d'Asie, Tôgarmâh aux Arméniens envisagés comme habitant encore le pays auquel fut restreint d'abord le nom d'Arménie, c'est-à-dire l'ouest de la contrée à laquelle ce nom s'est ensuite étendu. Or, il est à mes yeux une donnée incontestable qui sert de base à toute l'économie du tableau ethnographique des Noa'hides : c'est que, nous l'avons déjà dit, toutes les fois que le rédacteur y nomme un fils de l'un des trois premiers chefs de race, et ensuite lui donne des fils, dans sa pensée ce premier degré de génération ne représente pas, comme l'ont cru très-souvent les interprètes, un peuple distinct de ceux qui sont nommés comme ses fils, ceux-ci étant comme des essaims ou des colonies sortis de lui et ayant pris une individualité séparée de la sienne. Il personnifie, au contraire, l'ensemble ethnique plus ou moins vaste formé par la réunion des peuples ou des tribus qualifiés comme ses enfants. Il y a là un principe d'interprétation dont je ne crois pas possible de s'écarter sans errer, et dont j'aurai l'occasion de justifier l'exactitude dans tous les cas où l'auteur

du tableau ethnographique a procédé en énumérant successivement deux et trois générations. Pour le moment, il me suffira d'en indiquer un exemple particulièrement décisif dans *Genes.*, x, 15-20, où, après le nom de Kenâ'an, est donnée la liste de ses fils, qui ne sont pas autres que dans les divers peuples dont l'ensemble constituait la grande nation des Kenânéens. Ceci étant, Gômer, père de Aschkenaz, Rîphath et Tôgarmâh, ne représente plus les Cimmériens comme peuple spécial, mais la généralité de la race thraco-phrygo-arménienne telle que l'écrivain biblique pouvait la connaître, c'est-à-dire en tant qu'habitant l'Asie-Mineure et réunissant les trois subdivisions ethniques auxquelles correspondent les fils de Gômer.

C'est justement vers le nord-ouest de l'Asie-Mineure que la plus ancienne tradition des docteurs juifs, dont il est toujours bon de tenir compte, nous induit à tourner nos regards pour y chercher l'habitation de Gômer et de ses fils. Josèphe (1) fait de Gômer le père des Galates, ou plus exactement de la population à laquelle se superposèrent les Gaulois de son pays, car c'est là le vrai sens de son texte, suivi par saint Jérôme (2), Isidore de Séville (3) et Zonaras (4). Le Midrasch et les Targoumîm traduisent ce nom par *Aphrîqâ* ou *Aphrîqî* (5), ce qui ne veut pas dire l'Afri-

(1) *Ant. jud.*, I, 6, 1.
(2) *Quaest. hebr. in Genes.*, x, 2.
(3) *Orig.*, IX, 2, 26.
(4) *Annal.*, I, 5.
(5) Voy. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 422.

que (1), mais désigne sûrement un pays d'Asie, comme dans les passages des deux Talmuds (2) où il est dit que San'hêrîb (Sein-a'hè-irba) transporta les dix tribus en *Aphrîqâ* (3). Ce ne peut pas être l'Ibérie du Caucase, comme l'ont pensé MM. S. Cassel (4) et Harkavy (5), mais bien la Phrygie (6), ainsi que l'ont reconnu Bochart (7) et M. Rappoport (8). Moïse de

(1) On pourrait supposer que c'est d'après cette explication entendue au sens d'Afrique que la *Chronique Pascale* (t. I, p. 46 et suiv., éd. Dindorf), tout en faisant de Gômer la souche des Celtes, voit dans ses fils Aschkenaz et Rîphath les Mazices et les Garamantes africains. Il est vrai que l'auteur de cette chronique avait une singulière propension à placer les Yaphéthites dans le nord de l'Afrique, puisqu'il assimile aussi Elîschâh aux Maures, Toûbâl aux Maxyes ou aux Maces, Meschech aux Gétules, Tirâs aux Africains propres (*Afri*) et Tarschîsch aux Garamantes intérieurs.

Je ne crois pas nécessaire de discuter l'opinion de Knobel (*Die Vœlkertafel*, p. 30), qui dans la traduction de *Gômer* par *Aphrîqâ* voit une allusion aux Vandales d'Afrique.

(2) Talm. Bab., *Synhedrin*, fol. 92, *a*; Talm. Jerus., *Schebiith*, VI, 1.

(3) M. Neubauer (*Géographie du Talmud*, p. 402 et suiv.) a très-bien montré que dans d'autres passages talmudiques *Aphrîqâ* désigne l'Afrique.

(4) *Magyarische Alterthümer*, III, p. 270.

(5) Dans la *Zeitschrift* de M. Geiger, 1867, p. 34 et suiv.

(6) Il est vrai que la Phrygie est appelée ailleurs *Phrûgthiyâ* (Talm. Bab., *Sabbath*, p. 147, *b*); mais c'est en parlant de l'exil des tribus dans ce pays (voy. Neubauer, ouvr. cit., p. 315), ce qui nous ramène à la même tradition que leur déportation en *Aphrîqâ*. Les deux formes se montrent ainsi comme des variantes l'une de l'autre.

(7) *Phaleg.*, l. III, c. XV, p. 171 de l'édition de Leyde, 1707. Bochart plaçait Gômer en Phrygie, mais en s'appuyant sur une étymologie tout à fait inadmissible, en expliquant ce nom par l'araméen *gomra*, « charbon, » et en y voyant une désignation de la *Φρυγία Κατακεκαυμένη*.

(8) *Erech Millin*, p. 187.

Korène avait connaissance d'une interprétation semblable, et il la combine avec la double tradition classique de l'origine phrygienne des Arméniens et de l'origine thrace des Phrygiens, quand il ne fait pas naître directement Thorgom (Tôgarmâh) de Kamer (Gômer), et déroge aux données bibliques pour insérer entre eux, comme fils du premier et père du second, Tiras (Tîrâs) (1), universellement envisagé alors comme le représentant des Thraces. C'est la donnée qui s'est conservée ensuite, de génération en génération, chez les docteurs arméniens, et au IXe siècle le patriarche Jean VI, dans son *Histoire d'Arménie*, la complète et la précise en disant : « Le troisième patriarche après Yapeth (2) engendra trois fils, Askanaz, Riphad et Thorgom ; et comme il possédait en propre et personnellement le pays des Thraces, il jugea convenable de partager en trois lots ce royaume et ses autres possessions, pour les donner en héritage à ses trois fils... Thorgom, s'étant approprié par la suite l'Arménie et en étant devenu le souverain, conserva le nom de sa dynastie à ce royaume, qui portait jusqu'alors celui d'Askanaz. Ainsi retenez bien que nous descendons à la fois d'Askanaz et de la maison de Thorgom (3). » Sans doute il n'y a pas ici une tradition proprement nationale, mais un système érudit d'interprétation des renseignements du chapitre x de la *Genèse*, système d'autant plus digne d'attention qu'il se rattache à

(1) Mos. Khoren., I, 4.
(2) C'est-à-dire Tîrâs.
(3) Traduit par Eug. Boré, *Arménie*, p. 74.

l'ancienne exégèse des rabbins juifs, adoptée par les premiers docteurs chrétiens.

Reste à justifier encore notre manière d'entendre le Gômer du tableau ethnographique de la Bible, en relevant un certain nombre d'exemples qui paraissent montrer que si pour les Grecs ce nom fut spécialisé de très-bonne heure comme appellation particulière des seuls Cimmériens, en Asie il avait été connu antiquement comme désignation générique des peuples thraco-phrygiens et s'était localisé également sur plusieurs points de leur domaine, en dehors de son application aux Cimmériens proprements dits.

Ainsi les Mariandyniens faisaient de Mariandynos, leur héros éponyme, un fils de Cimmérios (1). Le dire de Josèphe (2), que les habitants de la portion de la Phrygie qui devint ensuite la Galatie s'appelaient primitivement Γομαρεῖς, doit être pris en très-sérieuse considération, d'autant plus que la Mère des dieux, la grande déesse de Pessinonte, au cœur de ce pays, est qualifiée de Κιμμερὶς θεά (3). Dans les fragments des historiens nationaux de l'Asie-Mineure, comme Xanthos le Lydien, l'on remarque des vestiges incontestables d'échange entre les noms de Phrygiens et de Cimmériens. Ainsi lorsque Xanthos parlait d'une invasion cimmérienne antérieure à Homère (4), que les

(1) Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.*, I, v. 1126 ; II, v. 140.

(2) *Ant. jud.*, I, 6, 1.

(3) Hesych., *s. v.*

(4) Strab, III, p. 149.

chronographes placent en 1077 avant J.-C. (1), ceci ne peut se rapporter qu'à quelque mouvement des tribus phrygiennes ou à l'émigration de l'un ou de l'autre peuple des Thraces d'Asie ; et d'un autre côté, quand il faisait venir des Phrygiens d'Europe en Asie assez longtemps après Homère (2), il est évident qu'il avait en vue la grande invasion cimmérienne (3). Les Arméniens donnent à la Cappadoce le nom de *Gamir* (4), et c'est la source du système qui voit dans le Gômer de la *Genèse* les Cappadociens, système anciennement adopté par Eusèbe (5) et d'après lui par Samuel d'Ani (6), renouvelé de nos jours avec beaucoup d'habileté par G. Wahl (7) et MM. Kiepert (8), P. de Lagarde (9) et Dillmann (10), mais que M. E. Schrader (11) me paraît avoir très-bien réfuté. M. Gelzer (12) pense que le nom de *Gamir* donné à la Cappadoce, et

(1) Euseb., *Chron. armen.*, p. 303.

(2) Strab., XIV, p. 680.

(3) D'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, p. 170.

(4) Mos. Khoren., I, 80; Faust. Byzant., IV, 3 et 4; Euseb., *Chron., armen.*, t. I, p. 95, ed. Aucher; voy. la note de Mai à la p. 43 de son édition de la *Chronique* d'Eusèbe; Saint-Martin, *Mém. sur l'Arménie*, t. I, p. 30; Roget de Belloguet, *Les Cimmériens*, p. 15 et suiv.

(5) *Chron. canon.*, p. 12, ed. Scaliger; *Excerpt. barbar.*, p. 60, ed. Scaliger; Syncell., p. 49.

(6) *Tempor. rat.*, p. 8, ed. Mai.

(7) *Altes und neues Vorderasien*, t. I, p. 274.

(8) *Monatsberichte* de l'Acad. de Berlin, 1859, p. 204 et suiv.

(9) *Gesammelte Abhandlungen*, p. 254 et suiv.

(10) *Die Genesis*, p. 183.

(11) *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 159 et suiv.

(12) *Zeitschr. f. ægypt. Spr. u. Alterthumsk.*, 1875, p. 19.

avec lequel il faut grouper celui de la ville de *Comoralis* que la table de Peutinger place auprès de Sébastia, doit dénoter que pendant un temps les Cimmériens eurent leur quartier général dans ce pays, et M. E. Schrader (1) est assez disposé à partager cette opinion. Il y a pourtant une objection décisive à y opposer : c'est que nous possédons, comme on l'a vu plus haut, une somme fort considérable de témoignages précis, détaillés et en partie contemporains sur les invasions cimmériennes en Asie-Mineure, et qu'aucun n'autorise à placer ni leur établissement ni même le théâtre de leurs courses habituelles dans une région aussi orientale que la Cappadoce. Tout les montre parcourant presque exclusivement des parties plus occidentales de l'Asie-Mineure, la Paphlagonie, la Bithynie et la Phrygie, d'où ils poussent leurs courses dans la Lydie et l'Ionie. Je crois donc qu'il y a plutôt, dans la dénomination arménienne de Gamir appliquée à la Cappadoce, un vestige de l'extension ancienne de la désignation de Gomérites à toutes les populations phrygiennes de l'Asie-Mineure. A moins qu'on ne préfère y voir une conséquence de la donnée généalogique qui donnait Gamer ou Gamir pour grand-père à Thorgom, l'ancêtre des Arméniens, et un souvenir du point de départ de la migration de ce peuple. Car, dans ce cas, il était très-naturel que l'on qualifiât la province d'où était sortie la famille de Thorgom de pays de son aïeul Gamir.

(1) *Keilinschr. u. Geschichtsf.*, p. 158 et suiv.

C'est maintenant le lieu de compléter l'étude du nom de Gômer dans le chapitre x de la *Genèse* en justifiant l'interprétation que nous avons donnée tout à l'heure des trois peuples que le tableau ethnographique représente comme ses fils, c'est-à-dire comme ses subdivisions.

Aschkenaz, nous dit Josèphe (1), copié par saint Jérôme (2), Georges le Syncelle (3) et Zonaras (4), est les Ῥηγῖνες. Ce nom, absolument inconnu d'ailleurs, est évidemment altéré. On a cherché les Rugiens (5) du nord de la Germanie (6) ou les habitants de la Médie Rhagienne (7), deux hypothèses également inadmissibles, car Josèphe suit fort exactement le système d'assimilation des anciens docteurs juifs (8), et ceux-

(1) *Ant. jud.*, I, 6, 1.

(2) *Quaest. hebr. in Genes.*, X, 3.

(3) P. 49.

(4) *Annal.*, I, 5.

(5) Tacit., *German.*, 43; Ptol., II, 11, 27; Procop., *Bell. goth.*, II, 14; III, 2; Jornand., *De reb. get.*, 46 et 57; Paul. Diac., *De gest. Langob.*, 19.

(6) Knobel, *Die Vœlkertafel*, p. 37.

(7) A. Maury, *Journal des Savants*, 1869, p. 224; Roget de Belloguet, *Les Cimmériens*, p. 13.

(8) L'explication de Aschkenaz par les peuples germaniques, qui a prévalu chez les Juifs depuis le Moyen-Âge, ne se rencontre pas avant le IXe siècle de notre ère, où elle apparaît chez Yoseph-ben-Gorion. Cependant elle avait une racine plus ancienne, puisqu'on trouve déjà chez Eusèbe (*Chronic., exord.* 6, dans la version latine de saint Jérôme) ce nom interprété par *gentes Gothicae*. Que dire du système de Knobel, qui non seulement l'adopte, mais la combine avec l'explication d'Aschkenaz par l'Ascanie, en invoquant les prétendues traditions de l'origine troyenne des Francs?

Pour Isidore de Séville (*Orig.*, IX, 2, 32) Aschkenaz est les Sarmates, ce qu'admettent aussi les Arméniens, comme Samuel d'Ani

ci, dans les deux Talmuds (1), dans le Midrasch et dans les Targoumîm, rendent Aschkenaz par *Asia* ou *Asiya* (2). Ce n'est pas, comme l'a cru Knobel (3), le petit canton de l'Asie propre en Lydie (4), mais la province romaine de l'Asie proconsulaire (5), que ce nom d'*Asia* désigne toujours dans les Talmuds (6). La tradition des écoles juives, à l'époque la plus élevée où nous puissions la saisir, plaçait donc dans l'Asie-Mineure occidentale la patrie du fils aîné de Gomer, et c'est précisément dans cette région que nous rencontrons tout un groupe de noms géographiques dont les meilleurs critiques, depuis Bochart (7), n'hésitent pas

(*Tempor. rat.*, p. 8, ed. Mai) et le patriarche Jean VI (dans Eug. Boré, *Arménie*, p. 74). Sa'adiah en fait les Slaves. Ces explications ne se rattachent pas à une tradition ancienne ; il n'y a à les mentionner qu'à titre de curiosités.

(1) Talm. Jerus., *Megillah*, I, 1 ; Talm. Bab., *Yoma*, fol. 10, *a*.

(2) Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 309 et 423.

(3) *Die Vœlkertafel*, p. 40.

(4) Strab., XIII, p. 627.

(5) Rappoport, *Erech Millin*, p. 153 ; Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 310.

(6) Quelquefois *Asia* est dans le Talmud le nom d'une ville. « L'empire romain, dit-on, est fier et orgueilleux, et il n'a cependant que quatre villes dignes d'être des capitales, Asia, Aleksandria, Qartegêna (Carthage) et Antoukia (Antioche) » (*Siphrê,* sect. *Balak*, ed. Friedmann, p. 47, *b*). Ailleurs (Talm. Bab., *Baba Meçia,* fol. 84, *a*) on oppose *Asia* à *Lodqia*, Laodicée de Phrygie. Ces passages ne sauraient s'appliquer à la petite ville d'Asia de Lydie (Steph. Byz. et Suid., *s. v.*; Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 634) ; mais je ne puis non plus, avec M. Neubauer (ouvr. cit., p. 310), les rapporter à Sardes. La ville d'*Asia* ne peut être qu'Éphèse, capitale de l'Asie proconsulaire (Joseph., *Ant. jud.*, XIV, 10, 11 ; voy. Marquardt-Mommsen, *Handb. d. rœm. Alterth.*, 2e édit., t. IV, p. 337) et siége de l'administration des *publicani Asiae* (Cic., *Ep. ad fam.*, V, 20).

(7) *Phaleg.*, l. III, c. IX,

à reconnaître la parenté incontestable avec celui d'Aschkenaz.

Les géopraphes anciens signalent, en effet, dans la Bithynie un district d'Ascania, habité par des Phrygiens et des Mysiens (1), puis un lac Ascanien sur les bords duquel était situé Nicée (2), et un fleuve Ascanios (3). En avant de la Troade on rencontre les îles Ascaniennes (4), et le port Ascanien sur la frontière de cette province de la Lydie (5). Dans le cycle des légendes troyennes, le nom d'Ascanios est porté par un fils de Priam (6) et par le fils d'Énée, appelé aussi Euryléon (7). Ces diverses dénominations délimitent assez nettement l'extension d'une antique province d'Ascanie (8), qui fut, disaient les traditions recueillies par Xanthos le Lydien (9), le premier siége des Phrygiens après leur passage en Thrace de l'Asie. Il faut également ici tenir compte du très-ingénieux rapprochement établi par Bochart (10), Michaëlis (11), Schlœzer (12),

(1) *Iliad.*, B, v. 862 et suiv.; N, v. 791; Strab., XII, p. 564; Plin., *Hist. nat.*, V, 40; Steph. Byz., *v.* Ἀσκανία.

(2) Strab., XII, p. 565; Pseudo-Aristot., *Mirab. auscult.*, 53; Plin., *Hist. nat.*, XXXI, 10.

(3) Plin., *Hist. nat.*, V, 40 et 43.

(4) Plin., V, 32.

(5) Plin., V, 38.

(6) Appollodor., III, 12, 5.

(7) Dionys. Halicarn., I, 65; T. Liv., I, 3; Serv. *ad* Virgil., *Aeneid.* I, v. 267. Sur Ascanios, l'Ascanie et les eaux Ascaniennes, voy. Klausen, *Æneas und die Penaten*, t. I, p. 118 et suiv.

(8) A. Maury, *Journal des Savants*, 1869, p. 224.

(9) Strab., XIV, p. 580.

(10) *Phaleg.*, l. III, c. IX.,

(11) *Spicil. geogr. Hebr. ext*, I, p. 62.

(12) *Nordische Geschichte*, p. 283.

Hasse (1) et Knobel (2), entre les noms de Aschkenaz et Ascanios et l'appellation grecque de la mer Noire, d'abord Πόντος Ἄξενος (3) ou Ἄξεινος (4), et plus tard seulement Πόντος Εὔξεινος ; car il est probable que cette appellation fut d'abord empruntée à l'un des principaux peuples qui habitaient les bords du Pont-Euxin, et que l'étymologie significative tirée du grec ne vint que plus tard (5).

Le nom d'Aschkenaz, ainsi expliqué tout naturellement et de la façon la plus vraisemblable par celui d'Ascaniens, désigne dans l'ethnographie biblique, non pas la province spéciale d'Ascanie, mais l'ensemble de la nation phrygienne, auquel il appartient en dehors même de son premier séjour plus spécialement qualifié d'Ascanie, car elle l'a transporté avec elle dans la Phrygie. Il y avait encore un lac Ascanien dans le midi de ce dernier pays (6). D'ailleurs, le nom de Ἀσ-κάνιος, Ἀσ-κάνιοι, semble, par sa composition même, avoir un caractère ethnique de nom de tribu ou de nation, bien plutôt que le caractère géographique d'un nom de pays. Il est tout à fait analogue dans sa formation aux patronymiques dont l'alarodien des inscriptions cunéiformes du pays de Van, bien qu'appartenant à une tout autre famille de langues, avait emprunté le principe de composition

(1) *Entdeckungen*, t. I, p. 19 et suiv.
(2) *Die Vœlkertafel*, p. 40.
(3) Strab., VII, p. 298; Diod. Sic., IV, 40; Plin., *Hist. nat.*, IV, 24; VI, 1.
(4) Pindar., *Pyth.*, IV, v. 361 ; Euripid., *Iphig. Taur.*, v. 218.
(5) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 135.
(6) Arrian., *Anabas.*, I, 29.

aux idiomes aryens de son voisinage, tirant par exemple

de *Menuaš* *Menuakhiniš*, « fils de Menouasch, »
de *Argištis* *Argištikhiniš*, « fils d'Argischtisch, »
de *Anahidduriš* *Anahiddurrikhiniš*, « fils d'Anahiddourisch (1). »

Il paraît difficile de ne pas y voir de même un composé du terme qui dans toutes les langues aryennes désigne la « race, » « la famille, » sanscrit *g'anama*, de la racine *g'an*, zend *zantu*, arménien *jêd*, grec γένος, latin *gens*, irlandais *ginél*, cymrique *cenal*, gothique *kuni*, ancien allemand *chunni*, et de *As*, le radical même de *Asia*. On sait que le nom d'Asie était originairement localisé dans la Lydie (2), où subsista toujours un canton d'Asia et une ville de même nom, et dans la Troade (3), et qu'on le met aussi en rapport avec les Phrygiens (4).

(1) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 127.

(2) Démétrios de Scepsis disait qu'Asia avait été originairement le nom de la Lydie : Strab., XIII, p. 627 ; Schol. *ad* Aristophan., *Thesmophor.*, v. 120 ; Schol. *ad* Apollon. Rhod., *Argonaut.*, II, v. 779. Hérodote fait venir l'appellation d'Asie du roi lydien des âges héroïques, Asiès, fils de Cotys, fils de Manès : Herodot., IV. 45 ; Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 270 et 620. C'est celui dont le terrain sacré, sur les bords du Caystre, est déjà mentionné dans les poésies homériques (*Iliad.*, B, v. 461 ; Dionys., *Perieg.*, v. 836-838), et dont Strabon vit aux mêmes lieux l'hèrôon (Strab., XIV, p. 650). La même donnée chez Denys d'Halicarnasse : *Antiq. rom.*, I, 27. Callinos appelait Ἡσιονῆες les habitants de Sardes : Strab. XIII, p. 627. Une tribu Ἀσιὰς dans cette ville : Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, p. 270.

(3) Le devin Asios donne le Palladion à Trôs : Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 620 ; Suid., *v.* Παλλάδιον.

(4) Asios, fils d'Atys : Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 620. Le Phrygien Asios dans *Iliad.*, II, v. 715 ; Eustath., *ad Iliad.*, p. 1083.

Le nom d'Aschkenaz ainsi entendu comme désignation générale de la nation phrygienne, l'objection très-sérieuse que Tuch (1) et M. E. Schrader (2) opposaient à son identification avec celui des Ascaniens tombe d'elle-même. Cette objection était tirée de *Jerem.*, LI, 27 et 28, seul passage biblique, avec *Genes.*, X, 3, où se lise le nom d'Aschkenaz. Le prophète, écrivant au temps de Nabou-koudourri-ouçour de Babylone, et au lendemain de la ruine de Yeroûschâlaîm, annonce la prochaine venue des peuples conquérants du nord et de l'est, qui vengeront Çiyôn sur Bâbel. Il s'écrie :

« Élevez la bannière dans le pays !
Sonnez la trompette parmi les nations !
Préparez les nations contre elle,
convoquez contre elle les royaumes d'Ârârat,
de Minnî et d'Aschkenaz !
Établissez contre elle un général,
faites monter des chevaux comme des sauterelles hérissées.
Sacrez contre elle les nations, les rois de Mâdaî,
ses gouverneurs de provinces et tous ses chefs de districts,
et tout le pays de sa domination. »

Il est clair qu'Aschkenaz ne saurait être ici le canton de l'Ascanie bithynienne, ni même l'ancienne

(1) *Commentar ueber die Genesis*, 2e édit., p. 161.
(2) *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 160.

province d'Ascanie, au sens plus large que nous avons reconnu qu'elle avait d'abord ; elle est beaucoup trop reculée dans l'ouest, et elle ne dépendait pas de la Médie, mais, à ce moment, du royaume de Lydie. C'est un pays vassal de la monarchie médique, c'est-à-dire situé à l'est du fleuve Halys, qui forma la frontière entre les Mèdes et les Lydiens (1) à la suite de la grande guerre entre Alyatte, d'une part, Cyaxare, puis Astyage, de l'autre (2) ; c'est en même temps un pays contigu à ceux de Ârâraṭ et de Minnî, dont la réunion forme l'Arménie majeure ou orientale. Il n'y a donc pas moyen de douter qu'Aschkenaz ne désigne ici l'Arménie propre ou occidentale, l'Arménie au sens primitif du nom. Après les observations que nous avons faites plus haut sur leur origine, nous ne devons trouver rien d'étonnant à ce que les Arméniens proprement dits soient qualifiés de Phrygiens, ce qui est le sens précis d'Aschkenaz. Au contraire, nous devons, comme nous l'avons déjà fait ailleurs (3), relever avec soin le passage de Yirmeyâhoû comme fournissant une date de la plus haute valeur pour déterminer l'époque où les Arméniens d'origine phrygienne étaient déjà limitrophes des pays d'Ârâraṭ et de Minnî (Ararad et Manvaz), où ils allaient bientôt pénétrer. M. P. de Lagarde (4) observe que la désinence *az* sert à former les patronymiques en arménien,

(1) Herodot., I, 103.
(2) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 92-97.
(3) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 134.
(4) *Gesammelte Abhandlungen*, p. 255.

et que Aschkhên s'y est conservé dans l'usage comme nom propre ; c'est un vestige de la descendance phrygienne ou ascanienne des Arméniens, qui ont gardé une tradition de ce que leur pays ou leur peuple avait été nommé d'après Askanaz avant de l'être d'après Thorgom (1).

La forme exacte du nom du second fils de Gômer présente quelque incertitude. Dans *Genes.*, x, 3, la leçon est *Rîpath ;* dans *I Chron.*, i, 6, elle est *Dîphath*. En effet, rien de plus facile que l'effet, rien de plus facile que l'échange et la confusion des deux lettres *daleth* et *rêsch* dans tous les types de la paléographie sémitique, aussi bien dans l'alphabet antique des Hébreux que dans l'écriture carrée. C'est évidemment d'après la leçon *Dîphath* que le Talmud et le Midrasch expliquent ce nom par *Hadayap* ou *Hadayab*, c'est-à-dire l'Adiabène (2), tandis que les Targoumîm le rendent en *Parsôy*, la Perse (3). Volney a même proposé, en présence de

(1) Jean VI, *Histoire d'Arménie*, traduit dans Eug. Boré, *Arménie*, p. 74 ; voy. plus haut, p 389.

Volney avait cru retrouver le nom d'Aschkenaz dans l'Arménie même, en lisant dans les anciennes éditions de Strabon (xi, p. 538) la mention d'un canton de cette contrée appelé Ἀσικινσηνή. Mais il est aujourd'hui établi que ce n'était là qu'une fausse leçon pour Ἀκιλισηνή. C'est aussi sur une leçon inexacte que s'appuyait D. Calmet quand il comparait Aschkenaz à l'*Ascanticos* qu'il lisait dans Pline (*Hist. nat.*, vi, 7), là où l'on a rétabli dans le texte *Cantacaptae*.

(2) Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 423. Sur les autres mentions talmudiques de ce pays, voy. le même ouvrage, p. 374.

(3) Le *Parkôy* du Targoum de Jérusalem est sûrement une simple faute de copiste pour *Parsôy*, ainsi que l'a très-bien vu

cette incertitude de la première lettre, corriger le nom en *Nîphath*, pour y retrouver le mont Niphatès de l'Arménie méridionale (1), conjecture approuvée par Von Bohlen, et vers laquelle M. Merx semble incliner (2). Mais, comme le reconnaissent la plupart des critiques modernes, les plus anciennes et les meilleures autorités assurent *Rîphath* pour la vraie leçon (3) ; c'est celle que les Septante ont eue dans leurs manuscrits.

L'ancienne tradition juive, telle que nous la connaissons par Josèphe (4), reconnaissait dans Rîphath la nation des Paphlagoniens. C'est de beaucoup l'interprétation la plus vraisemblable et la plus satisfaisante, surtout si on la prend dans un sens aussi large que celui où nous avons entendu le nom d'Aschkenaz, en voyant dans Rîphath la désignation générique, non plus des seuls Paphlagoniens, mais de tout le groupe de peuples auxquels ils appartiennent, de ceux qui, dans le langage même des anciens, étaient les Thraces d'Asie-Mineure, occupant du Bosphore au Pont le

M. Neubaeur. C'est de cette leçon déjà fautive que l'auteur de la version arabe des Polyglottes et Sa'âdiah ont fait *Frankyah* et *Frandjah*, le pays des Francs.

(1) Strab., XI, p. 542. Sur l'origine iranienne de ce nom et sa forme la plus antique, voy. Benfey, *Monatsnamen*, p. 214.

(2) Dans son édition du *Commentar ueber die Genesis* de Tuch, p. 162.

(3) Si la version syriaque peschito nous offre *Diphar*, c'est par suite d'une interversion fautive des points diacritiques pour *Rîphad*, leçon que nous trouvons exactement conservée dans la version samaritaine et qu'ont aussi adoptée les Arméniens.

(4) *Ant. jud.*, I, 6, 1.

nord-ouest de cette péninsule, adossés au littoral du Pont-Euxin. L'interposition de Rîphath entre Aschkenaz, les Phrygiens, et Tôgarmâh, les Arméniens, ne permet guère de le placer autre part que là ou dans la Cappadoce. Ainsi que Bochart (1) l'a remarqué le premier, dans la Bithynie, auprès du Bosphore de Thrace, on trouve un fleuve Rhêbâs (2) et un canton de Rhêbantia, auquel il donnait son nom et qui s'étendait de là jusqu'au fleuve Psilis (3). D'après sa position géographique, ce canton a dû nécessairement être le premier séjour asiatique des tribus thraces d'où sont sortis les Bithyniens, les Mariandyniens et les Paphlagoniens, de même que l'Ascanie a été la première station des Phrygiens arrivant d'Europe. Pas plus que MM. P. de Lagarde (4) et Dillmann (5) je n'hésite à croire que ce nom Ῥήβας, Ῥήβαντος, est le véritable correspondant du biblique Rîphath, lequel, comme désignation des peuples auxquels je l'applique, est exactement parallèle à ce qu'est Aschkenaz comme désignation des Phrygiens.

Pourtant la majorité des interprètes modernes préfèrent rapprocher Rîphath des fabuleux monts

(1) *Phaleg*, l. III, c. X, p. 175 de l'édition de Leyde, p. 1707.

(2) Pseudo-Scyl., *Peripl.*, 92; Dionys., *Perieg.*, v. 794; Arrian., *Peripl.*, 17; Marcian. Heracl., 7; Ptol., V, 1, 5; Steph. Byz., *s. v.*; Plin., *Hist. nat.*, VI, 1. Célèbre dans les légendes des Argonautes : Orph., *Argonaut.*, v. 711; Apollon. Rhod., *Argonaut.*, II, v. 650 et 789.

(3) Eustath., *ad* Dionys., *Perieg.*, v. 793.

(4) *Gesamm. Abhandl.*, p. 255.

(5) *Die Genesis*, p. 184.

Rhipées ou Rhiphées, dont l'imagination des Grecs faisait la barrière septentrionale de la terre, d'où descendaient les souffles tempêtueux, ῥιπαί (1), de Borée. A mesure que l'horizon des connaissances géographiques s'étendit, la position de ces monts Rhiphées fut reculée plus loin dans le nord, et on les fit voyager des Alpes à l'Oural (2). L'assimilation de leur nom au Rìphath biblique a certainement été faite de bonne heure par certains des Pères de l'Église d'origine grecque, et nous devons y voir l'origine de la désignation que fait Eusèbe du second fils de Gômer comme père des Sauromates ou Sarmates (3), en quoi il a été suivi par les docteurs arméniens (4). Chez les modernes, elle a conduit Hasse et Knobel à voir dans Rìphath, en assimilant les Rhipées aux Karpathes, les

(1) Ῥιπαί est la forme même par laquelle, au VII[e] siècle avant J.-C., le poète Alcman (*Fragm.*, p. 80, ed. Welcker) désignait ces montagnes fabuleuses, tandis que ses contemporains, Damastês de Sigée (*ap.* Steph. Byz., *v.* Ὑπερβόρεοι) et Hellanicos de Lesbos (*ap.* Clem. Alex., *Stromat.*, I, p. 305), se servent de l'appellation de Ῥιπαῖα ὄρη.

(2) Hecat. Abder., *ap.* Ælian., *Hist. anim.*, XI, 1 ; Sophocl., *Œdip. Col.*, v. 1248; Schol. *a. h. l.*; Aristot., *Meteor.*, I, 13; Posidon., *ap.* Athen., VI, p. 223; Strab., VII, p. 340 ; Ptol., III, 5, 15 et 19; Marcian., Heracl., 39; Virgil., *Georg.*, I, v. 240; Propert., I, 6, v. 3; Lucan., *Pharsal.*, III, p. 273; Sil. Ital., XI, v. 459; Pomp. Mel., I, 19, et II, 1; Plin., *Hist. nat.*, IV, 24 ; VI, 5, 7 et 14; Ammian. Marcell., XXII, 8, 38; Procop., *Bell. goth.*, IV, 26; Jornand., *Get.*, 16; Oros., I, 2. Voy. Ukert, *Geogr. d. Griech. u. Rœm.*, t. III, 2[e] part., p. 98 et suiv.; Forbiger, *Handb. d. alt. Geogr.*, t. III, p. 1113; D'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants d'Europe*, p. 145 et suiv.

(3) Peut-être est-ce une corruption de cette explication par les Sarmates qu'il faut reconnaître dans les Garamantes issus de Rìphath, suivant la *Chronique Pascale*.

(4) Voy. entre autres Samuel d'Ani, *Tempor. rat.*, p. 8, ed. Mai.

Celtes à l'époque où ils étaient établis au sud de ces montagnes, dans le bassin du Danube (1). Pour ma part, je dois l'avouer, le nom et le mythe des monts Rhipées me paraissent trop purement helléniques pour qu'il y ait vraisemblance à les retrouver dans le chapitre x de la *Genèse*. Et en tous les cas, ce rapprochement ne pourrait être acceptable que dans les termes où l'a posé M. A. Maury (2). « Lorsque le Caucase, dit-il, apparaissait aux Hellènes comme le point le plus reculé de la terre, ils durent lui appliquer le nom de Rhiphée. Encore au temps de Pline (3), cette chaîne était supposée se rattacher aux montagnes de ce dernier nom. La Paphlagonie, qui s'avançait presque jusqu'au pied du Caucase, et d'où l'on apercevait ses cimes les plus hautes, a donc pu être jadis connue des Grecs, qui y envoyèrent de bonne heure des colonies (4) sous le nom de pays des Rhipées, lequel aura ensuite passé chez les Phéniciens. »

Le nom de Tôgarmâh, parmi les fils de Gômer, est celui dont la détermination est le plus établie sans conteste, sur lequel les critiques sont le plus universellement d'accord. Si l'on excepte quelques interprétations extravagantes et fondées sur une expression

(1) Pendant ce temps, Schulthess va chercher Rhîphath dans les Rhibiens des bords de l'Oxus (Ptol., vi, 14, 14).

(2) *Journal des Savants*, 1869, p. 223.

(3) *Hist. nat.*, vi, 5.

(4) Les Achéens établis dans le Pont passaient pour être venus d'Orchomène, peu de temps après la prise de Troie, sous la conduite d'Ialmenos (Strab., ix, p. 416; xi, p. 527); leur territoire touchait au Caucase.

exagérée de *Ezech.*, XXXVIII, 6, qui ont été chercher Tôgarmâh beaucoup trop loin dans le nord, y voyant, avec la *Chronique Pascale* (1) et saint Grégoire le Thaumaturge, les Boréades et les Goths (2), avec Yoseph ben Gorion (3) les peuples altaïques dont les ravages faisaient tant de bruit de son temps, Khazars, Petchénègues, Turcs, Bulgares (4), Hongrois, etc., opinion renouvelée par ceux des modernes que Bochart (5) réfute et qui s'appuyaient sur une grossière assonance pour faire de Tôgarmâh les Turkomans (6), et en partie par Schulthess, qui, repoussant ce nom encore plus dans le nord-est, l'assimile à celui des Thochares, — si l'on excepte, dis-je, ces quelques interprétations extravagantes, la tradition ancienne ne laisse hésiter qu'entre deux assimilations, très-voisines l'une de l'autre, entre lesquelles les critiques se sont partagés, et que Knobel adopte ensemble, en les combinant et en les conciliant. Pour Josèphe (7), ainsi que pour saint Jérôme (8) et pour Zonaras (9), qui le suivent, Tôgarmâh représente les Phrygiens. Je ne

(1) T. I, p. 47, ed. Didnorf.

(2) Hasse est revenu à une opinion analogue en faisant de Tôgarmâh les Sarmates.

(3) I, 1, p. 2, ed. Breithaupt; voy. Bochart, *Phaleg*, l. III, c. XV, p. 199, édit. de Leyde, 1707.

(4) Sa'âdiah traduit aussi Tôgarmâh par *El-Bulghar*.

(5) *Phaleg*, l. III, c. XI, p. 175, édit. de Leyde, 1707.

(6) M. Mordtmann a essayé de faire revivre cette opinion sans valeur: *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. XXIV, p. 82.

(7) *Ant. jud.*, I, 6, 1.

(8) *Quaest. hebr. in Genes.*, X, 3.

(9) *Annal.*, I, 5.

suis pas éloigné de croire, avec Bochart, que c'est le même système d'interprétation que représente la manière dont les Targoumìm rendent Tôgarmâh par *Barbaryâh*. En effet, si ce nom n'est pas une désignation générique et vague, comme l'a pensé Knobel (1), mais comme c'est ici difficile à croire, il est impossible d'y voir la Germanie, ainsi que l'ont fait MM. Græetz (2) et Neubauer (3). En effet, dans les habitudes du langage du monde romain à l'époque impériale, auquel l'expression de *Barbaryâh* est certainement empruntée, en particulier dans les habitudes du langage poétique, *barbaria* et *barbarus* ne prennent une signification géographique ou ethnique déterminée que pour désigner la Phrygie et les Phrygiens (4). C'est ainsi que nous lisons chez Horace (5) :

Graecia Barbariae lento collisa duello.

Le même poète appelle *barbarum* le mode phrygien de musique :

Sonante mixtum tibiis carmen lyra,
Hac dorium, illis barbarum (6).

Servius, à propos de *Æneid.*, II, v. 504, dit que

(1) *Die Vœlkertafel*, p. 58.
(2) Dans le *Monatsschrift* de Frankel, 1853, p. 199.
(3) *Géogr. du Talmud*, p. 423.
(4) C'est ce qu'a particulièrement bien montré Adrien Turnèbe, *Adversaria*, l. IX, c. XVIII.
(5) *Epist.*, I, 2, v. 7.
(6) *Epod.*, 9, v. 5. Pour l'emploi de *barbarus* en voulant dire phrygien, voy. encore Virgil., *Æneid.*, XI, v. 777.

barbaricus et *phrygius* sont exactement synonymes (1). Enfin l'on appelle indifféremment *phrygiones* ou *barbaricarii* les brodeurs, ceux qui fabriquent ces vêtements brochés et brodés dont l'usage était venu de la Phrygie, et que l'on qualifiait tantôt de *phrygiae*, tantôt de *barbaricae vestes*.

D'un autre côté, Eusèbe (2), George le Syncelle (3), le scholiaste grec de *Ezech.*, XXVIII, 16, dans le manuscrit de la version des Septante de la Bibliothèque Vaticane, expliquent Tôgarmâh par les Arméniens. C'est l'opinion de la majorité des anciens interprètes, et celle à laquelle se sont rangés la plupart des modernes. C'est aussi celle des docteurs du Talmud (4) et du Midrasch, qui rendent Tôgarmâh par *Gêrmaniqiyah* (5), c'est-à-dire Germanicia (6), célèbre ville de la Commagène (7), appartenant par conséquent à une des provinces de la région à laquelle s'appliqua le plus anciennement le nom d'Arménie. C'est celle de l'auteur de la version arabe donnée dans la Polyglotte de Walton, où *Yordjân*, c'est-à-dire

(1) Autres exemples de *barbaricus* dans ce sens : Enn. *ap.* Cic., *Tusculan.*, III, 19; Lucret., II, v. 499.

(2) *Chron. armen.*, t. II, p. 12, ed. Aucher.

(3) P. 49.

(4) Talm. Jerus., *Megillah*, I, 11.

(5) Dans le Midrasch ce nom s'altère ensuite en *Germania* ou *Gemania*.

(6) Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 423.

(7) *Anton. Itin.*, p. 184, 186 et 188, ed. Wesseling; Ptol., V, 15, 10; Steph. Byz., *s. v.*; Hierocl., *Synecd.*, p. 725, ed. Wesseling; Socrat., *Hist. eccles.*, II, 19 et 37; Theodoret., II, 25; Niceph. Callist., XIV, 39; Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 250.

Cette ville s'appelait primitivement Adata.

« la Géorgie, » remplace Tôgarmâh dans *Genes.*, x, 3.

Les Arméniens, depuis Moïse de Khorène (1), font de Hayg, le premier ancêtre de leur nation dans leurs antiques traditions indigènes, un fils de Thorgom, fils de Tiras, fils de Kamer, fils de Yapheth. Les Géorgiens, de leur côté, se font descendre de Targamoss, fils de Tharschiss, fils de Awanan (Yâvân), fils de Yapheth (2). La généalogie fournie par Moïse de Khorène a été prise par presque tous les modernes comme représentant une véritable tradition nationale de l'Arménie, et elle est devenue leur principal motif pour appliquer à ce pays et à sa population le nom de Tôgarmâh. Mais M. P. de Lagarde (3) me paraît avoir établi de la manière la plus sûre et la plus heureuse que la généalogie en question n'a aucunement le caractère qu'on lui a prêté ; que le nom de Thorgom n'y provient pas d'une tradition indigène, mais qu'il a été pris au texte grec des Septante, avec la forme altérée qu'il y avait déjà revêtue (4). Je souscris d'autant plus volontiers à cette remarque du savant professeur de Gœttingue que dans la liste arménienne

(1) I, 4 et 9-11.

(2) Klaproth, *Reise in den Kaukasus,* t. II, p. 64 et suiv.

(3) *Gesamm. Abhandl.*, p. 225 et suiv.

(4) En revanche, comme l'a très-bien vu M. Dillmann (*Die Genesis*, p. 185), M. de Lagarde n'a pas été heureux dans sa conjecture quand il a voulu (*Gesamm. Abhandl.,* p. 257) assimiler le nom de Tôgarmâh à celui de la Teuthranie, portion occidentale de la Mysie (Strab., III, p. 615; Steph. Byz., *s. v.*). C'est un pays beaucoup trop reculé dans l'ouest pour qu'on y puisse penser avec vraisemblance à propos du nom de la géographie biblique qui nous occupe.

des dix ancêtres primordiaux, que j'ai cru devoir signaler (1) comme ayant seule un caractère proprement indigène et étant restée à l'abri des remaniements faits sous l'influence du texte biblique, le nom de Thorgom ne se lit pas, mais est remplacé par Thaglath, comme ceux de Kamer et de Tiraš par Merot et Sirath (2). La mention de Thorgom comme père de Hayg n'est donc pas, chez les historiens arméniens, l'expression d'un souvenir national à proprement parler ; c'est un emprunt fait à la Bible depuis l'établissement du christianisme. Mais cet emprunt n'en constitue pas moins un fait intéressant et d'une très-sérieuse valeur, en tant que montrant à quel point les premiers docteurs de l'Arménie trouvèrent établie dans les écoles chrétiennes de l'Orient, où ils puisèrent leur instruction, l'opinion qui reconnaissait dans Tôgarmâh le représentant des Arméniens. Elle se rattachait à une tradition des écoles juives, puisque nous l'avons trouvée dans le Talmud et dans le Midrasch. Quant à l'interprétation, puisée dans les mêmes écoles, que nous avons lue chez Josèphe et dans les Targoumîm, elle ne s'en éloigne pas essentiellement, puisque les Arméniens proprement dits étaient d'origine phrygienne, et surtout que l'opinion unanime de l'antiquité les considérait comme tels. Comme Knobel devait le faire de nos jours, l'auteur des scholies grecques sur *Ezech.*, XXXVIII, 6, dans le manuscrit de la Vaticane, combine

(1) Plus haut, t. I, p. 225.
(2) Mos. Khoren., I, 8.

les deux explications connexes en faisant de Tôgarmâh le père des Arméniens, des Cappadociens et des Galates ou Phrygiens orientaux.

S'il n'y a donc pas pour le nom de Thorgom une tradition arménienne véritablement nationale et antique, si par conséquent on ne doit pas attribuer au témoignage de Moïse de Khorène toute l'importance qui lui a été prêtée, il reste toujours en faveur de l'interprétation qui reconnait dans Tôgarmâh les Arméniens proprement dits ou d'origine phrygienne l'autorité de l'ancienne tradition hébraïque, dont le poids doit être prépondérant dès qu'on arrive à la bien constater. Aussi est-ce à cette tradition que je m'attache, adoptant l'assimilation qu'elle établit et à laquelle la presque unanimité des exégètes modernes ont souscrit, depuis J. D. Michaëlis, mais en restreignant géographiquement la désignation de Tògarmâh, comme le font MM. Kiepert (1) et Dillmann (2), à l'Arménie d'Hérodote, c'est-à-dire à la partie sud-ouest de la vaste contrée à laquelle s'étendit ensuite ce nom d'Arménie, à celle qui touchait à la Cappadoce et à la Cilicie (3). Cette explication est celle qui s'accorde le mieux avec les deux passages de la Bible où nous retrouvons le nom Tôgarmâh en

(1) *Monatsberichte* de l'Académie de Berlin, 1859, p. 201.

(2) *Die Genesis*, p. 184.

(3) L'opinion de Bochart, qui voyait la Cappadoce dans Tôgarmâh, ne s'éloignait donc pas beaucoup de la vérité. Mais il la basait sur des arguments déplorables, par exemple sur un rapprochement entre le nom biblique et celui des Trocmes, qui sont un des peuples gaulois établis au IIIe siècle dans la Galatie.

dehors du tableau ethnographique de la *Genèse*. L'un et l'autre se lisent chez le prophète Ye'hezqêl, qui y emploie l'expression de *bêth Tôgarmâh*, « la maison de Tôgarmâh, » par une allusion directe et manifeste à l'arbre généalogique des Nôa'hides (1), ce qui prouve, remarquons-le en passant, qu'il le connaissait déjà comme document faisant partie des Écritures. Dans XXXVIII, 6, cette « maison de Tôgarmâh » est représentée comme résidant directement au septentrion par rapport au lieu où se trouve l'écrivain, sur les bords du fleuve Kebâr. Elle est étroitement associée à Gômer, qui dans ce cas, nous l'avons montré plus haut, personnifie les débris des Cimmériens envahisseurs de l'Asie-Mineure, soumise de même à Gôg, « de la terre de Mâgôg (2), » c'est-à-dire au chef des Scythes établis dans le canton du bassin du fleuve arménien Kour, auquel leur présence valut le nom de Sacasène (3), chef qui domine également sur les peuples de Meschech et de Toûbâl (4). Dans XXVII, 13 et 14, Ye'hezqêl dit, en s'adressant à la cité de Çôr (Tyr) :

« Yâvân (5), Toûbâl et Meschech trafiquaient avec toi ;

(1) Whiston, dans ses notes sur Moïse de Khorène (p. 26), a déjà remarqué que c'est de ces passages du prophète que dérive l'expression de « maison de Thorgom, » puisée par l'historien arménien chez Mar-Abas Katina (Mos. Khoren., I, 9), et devenue après lui populaire chez ses compatriotes.

(2) *Ezech.*, XXXVIII, 2.

(3) Nous reviendrons sur ce point dans la section suivante.

(4) *Ezech.*, XXXVIII, 2 et 3; XXXIX, 1.

(5) Ce nom est manifestement restreint ici à la Grèce asiatique, à

ils donnaient des âmes d'hommes (1) et des ustensiles de bronze en échange de tes marchandises.

Ceux de la maison de Tôgarmâh
pourvoyaient tes marchés de chevaux, de cavaliers et de mulets. »

Ici encore le peuple de Tôgarmâh est donné comme étroitement voisin de ceux de Meschech et de Toûbâl, qui, nous l'établirons d'une manière certaine à l'aide des documents cunéiformes, occupaient encore à cette époque la Cappadoce ; et il les suit immédiatement dans une énumération qui part de Yâvân, autrement dit qui procède d'ouest en est. Ceci suffirait à localiser Tôgarmâh ; mais les articles donnés comme ceux de son commerce avec Tyr achèvent encore d'en préciser la détermination, car ce sont des animaux pour lesquels l'Arménie était renommée. Strabon (2) mentionne la richesse de l'Arménie, spécialement occidentale, en chevaux, et vante l'excellence de la race qu'on y élevait. Hérodote (3) parle de ses mulets.

Ajoutons, avec M. Dillmann (4), que si le nom de Thorgom a été puisé par les Arméniens de l'épo-

l'Ionie. C'est ce qu'admet aussi M. Friedrich Delitzsch (*Wo lag das Paradies*, p. 248), de préférence à l'opinion de ceux qui voyaient dans le passage de Ye'hezqêl une allusion aux colonies milésiennes du Pont-Euxin.

(1) C'est-à-dire des esclaves.

(2) XI, p. 529 et suiv.

(3) I, 194.

(4) *Die Genesis*, p. 184.

que chrétienne dans la Bible des Septante, ceci n'implique en aucune façon que le nom du texte hébreu de la *Genèse* et de Ye'hezqêl, sous sa véritable forme Tôgarmâh, n'ait pas été puisé bien des siècles auparavant par les Phéniciens, à qui les Benê-Yisrâêl en durent sans doute la connaissance, dans le langage antique des Arméniens ou de leurs voisins de la Cappadoce, ainsi que M. Kiepert (1) a essayé de le montrer. Tôgarmâh n'est sûrement pas un nom de création sémitique; il a une saveur aryenne prononcée. Jacob Grimm l'a reconnu le premier (2), on doit le décomposer en *Tôg-armâh,* où le second élément *armâh* nous offre le radical de *Armi-na*, *Arme-nia*, celui qui se reproduit dans les appellations des éponymes nationaux Armenag, Aramayi et Harmay. D'après la tradition historique arménienne, c'est Aramayi qui donne son nom au peuple et au pays (3), donnée où s'est conservé le souvenir de la déviation de ce nom d'une racine *Arm*, tandis que l'appellation du héros Armenag a été tirée ensuite du nom ethnique déjà tout formé. Josèphe (4) et George le Syncelle (5), évidemment d'après une opinion courante dans les écoles juives, rattachent le nom de l'Arménie à celui de Arâm, fils de Schêm. Ceci provient d'une fausse assimilation du nom du héros national Aramayi à celui des noms de

(1) Dans les *Monatsberichte* de l'Académie de Berlin, 1859, p. 201 et suiv.

(2) *Geschichte der deutschen Sprache,* t. II, p. 825.

(3) Mos. Khoren., I, 11.

(4) *Ant. jud.*, I, 6.

(5) P. 46.

la généalogie biblique qui y ressemblait le plus. Quant à l'autre élément de la composition de *Tôg-armâh*, celui qui y est initial, il est difficile de ne pas admettre qu'il est le même que celui qui tient le second rang dans la formation du nom du pays adjacent de la Cappadoce, tel que les inscriptions des Achéménides nous en font connaître le type ancien, *Katpa-tuka* (1). Cet élément *tog* ou *tuk* doit avoir une signification qui rentre dans les idées de « race, tribu, peuple. » Peut-être faut-il, avec Jacob Grimm, le comparer au sanscrit *toka*, « tribu, » et dans tous les cas y voir un dérivé de la racine aryenne *tu*, « croître » (d'où le sanscrit *tuvî*, « nombreux, » *tavas*, « fort, grand »), qui donne, par une autre dérivation, aux langues celtiques l'irlandais *túath, túad*, et le cymrique *tût, tûd*, aux langues italiques l'ombrien *tota*, osque *touto*, aux langues germaniques le gothique *thiuda*, anglo-saxon *theod*, ancien allemand *diot*, enfin aux idiomes lithuaniens le letton *tauta*. *Tôg-armâh* serait ainsi la trans-

(1) *Katpatuka* dans le texte perse des inscriptions de Behistoun et de Naqsch-i-Roustam, *Katpatoka* dans le médo-élamite (l'ethnique est *Katpatukas*, au pluriel *Katpatukaspê*, « les Cappadociens »), *Katpattukka* dans l'assyro-babylonien, *Katpatak* dans l'égyptien de la stèle de Suez.

M. Spiegel (*Erânische Alterthumskunde*, t. I, p. 218) regarde la dérivation de ce nom comme encore absolument obscure ; M. P. de Lagarde (*Gesamm. Abhandl.*, p. 257) tient le premier élément, *Katpa*, pour araméen, ce qui me paraît inadmissible, et ne sait que dire du second ; M. Sayce (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeolog.*, t. VII, p. 284), peut-être avec plus de raison, considère la partie initiale de *Katpa-tuka* comme la même que celle du nom du district méridional de cette province appelé par les Grecs *Καταονία* pour *Katuv-ônia*.

cription phénicienne et hébraïque d'un nom de l'ancien arménien qui aurait signifié « le peuple, la tribu de Arma » ou des Arméniens.

Cette étymologie et cette décomposition du nom de Tôgarmâh n'est pas, si l'on regarde au fond des choses, démentie d'une façon nécessaire par le rapprochement si ingénieux et si vraisemblable que M. Friedrich Delitzsch (1) vient d'établir entre l'appellation biblique *Tôgarmâh* et celle de la ville de *Tilgarimmu* que les inscriptions cunéiformes placent dans le pays de *Milid* ou *Miliddu* (2), c'est-à-dire de Militène, et sur la frontière de celui de *Tabal, pâd Tabali* (3), c'est-à-dire aux lieux mêmes où tout nous a conduit à placer le domaine du troisième fils de Gômer. Les Assyriens ont ici transcrit le nom de manière à lui donner l'apparence d'être emprunté à leur langue, de rentrer dans la catégorie des appellations géographiques présentant comme première composante le mot *tilu, til,* « colline. » Mais c'est évidemment une étymologie toute factice, qui a peut-être conduit à une altération sérieuse du nom par l'introduction d'un *l* que ne contient pas la transcription biblique *Tôgarmâh,* reproduisant probablement d'une manière plus exacte la véritable forme indigène.

Quoi qu'il en soit de la conjecture que nous proposons pour l'origine du nom de Tôgarmâh, ce

(1) *Wo lag das Paradies*, p. 246.
(2) Inscription de Khorsabad, dite des Fastes, l. 81.
(3) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 43, l. 19; G. Smith, *History of Sennacherib,* p. 86, l. 24.

qui me paraît découler comme conséquence des recherches minutieuses auxquelles nous venons de nous livrer, c'est que, comme je l'avais énoncé plus haut, dans l'ethnographie biblique, les trois fils de Gômer ou les trois divisions de l'ensemble ethnique représenté par ce nom du fils aîné de Yapheth, Aschkenaz, Rîphath et Tôgarmâh, sont comme nations les Phrygiens, les Thraces d'Asie-Mineure et les Arméniens proprement dits. Géographiquement ils correspondent, le premier à une portion de la Troade et de la Bithynie méridionale et à la Phrygie, le second à la Bithynie, à la Paphlagonie et aux cantons nord de la Cappadoce, le troisième à l'Arménie occidentale. L'ordre dans lequel les énumère l'auteur du tableau ethnogénique du chapitre x de la *Genèse* procède donc régulièrement d'ouest en est. Nous constatons qu'il en est toujours invariablement ainsi dans sa construction de l'exposé de la descendance de Yapheth. Tels qu'il les énumère, les fils de ce chef de race parmi les Nôa'hides dessinent plusieurs zones qui vont toujours en se rapprochant du lieu où est placé l'écrivain, la première comprenant Gômer, Mâgôg et Mâdaî, la seconde Yâvân, Meschech, Toûbal et Tîras. Mais dans chacune de ces deux zones les noms sont ensuite disposés conformément à la situation géographique réciproque des peuples qu'ils désignent, en commençant par le plus occidental pour finir par le plus oriental. Et il en est de même pour l'énumération des divisions secondaires de ces grands peuples, qualifiées, ainsi que nous l'a-

vons expliqué, de petits-fils de Yapheth. Il y a là un principe fixe de construction du tableau, qui, selon moi, est incontestable, et dont les commentateurs n'ont pas jusqu'ici tenu suffisamment compte. En l'observant, ils auraient évité des erreurs considérables, et je ne crois pas me tromper en affirmant à l'avance qu'en s'y conformant strictement on voit se dissiper d'elles-mêmes les principales difficultés qu'a jusqu'ici présentées la généalogie des enfants de Yapheth.

II. — Mâgôg.

L'ancienne tradition d'interprétation des écoles juives reconnait les Scythes dans le second fils de Yapheth, et les exégètes modernes ont été unanimes à la suivre sur ce point.

Cette explication de Mâgôg par les Scythes est celle que nous lisons chez Josèphe (1), saint Jérôme (2), Isidore de Séville (3), Zonaras (4), et d'autres encore (5). Il a été reconnu (6) que le *Qandia* que porte le texte imprimé du Talmud de Babylone (7) n'est pas autre chose qu'une simple faute de copiste pour *Sqidia* (8). Rien de plus vague, du reste, que le terme

(1) *Ant. jud.*, I, 6, 1.

(2) *Quaest. hebr. in Genes.*, X, 2; *Comment. in Ezech.*, XXXVIII, 2.

(3) *Orig.*, IX, 2, 27.

(4) *Annal.*, I, 5.

(6) Voy. Bochart, *Phaleg*, l. III, c. XIII, p. 187 de l'édit. de Leyde, 1707.

(7) Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 422.

(8) *Yoma*, fol. 10, *a*. — Quelques manuscrits portent en cet en-

de Scythes dans le langage de l'ethnographie antique. Il englobe, sans distinction de races et d'origine, toutes les populations barbares et nord-ouest du nord. C'est cette extension que saint Jérôme (1) donne formellement à l'explication juive de Mâgôg par les Scythes : *Judaei et nostri judaizantes putant Gog (Magog) gentes esse scythicas, immanes et innumerabiles, quae trans Caucasum montem et Maeotidem paludem et prope Caspium mare ad Indiam usque tenduntur.* Aussi, lorsque les invasions barbares fondirent sur l'empire romain, la tendance des juifs et des chrétiens fut de reconnaître les hordes scytiques de Mâgôg dans les envahisseurs venus du septentrion (2). Saint Jérôme (3) nous dit : *Scio quemdam Gog et Magog ad Gotorum nuper in terra nostra vagantium historiam retulisse.* C'est l'opinion qu'adopte saint Ambroise (4) ; c'est celle qui devint, à partir du Ve siècle, prédominante chez les docteurs juifs (5). Aussi, dans le Talmud de Jérusalem (6) et dans le Targoûm des *Chro-*

droit *Nîthînia*, qui est une faute évidente pour *Gôthînia*. Nous allons, en effet, relever les exemples d'explication de Mâgôg par les Goths.

(1) *Comment. in Ezech.*, XXXVIII, 2.

(2) Antérieurement Eusèbe, par une vue plus scientifique, faisait de Mâgôg les Celtes, en tant que le peuple qui avait antiquement erré dans le nord, avant de se fixer dans l'ouest, sur le territoire gaulois. La *Chronique Pascale* (t. I, p. 46, éd. Dindorf) restreint, on ne sait trop pourquoi, aux Aquitains la qualité de descendants de Mâgôg.

(3) *Quaest. hebr. in Genes.*, X, 2.

(4) *De fide ad Gratian.*, II, 4.

(5) Grætz, dans le *Monatsschrift* de Frankel, 1853, p. 199; Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 422.

(6) *Megillah*, I, fol. 11.

niques (1), Mâgôg est-il traduit par *Gêthiya* ou *Gôthiya*, dans le Midrasch *Berêschîth rabbâ,* et dans les Targoumîm du Pseudo-Jonathan et de Jérusalem sur la *Genèse* (2) par *Germanaya,* qui est bien positivement ici la Germanie, quoi qu'en ait dit J. D. Michaëlis (3). D'un autre côté, le chroniqueur syrien Barhebræus applique le nom de *Mâgôg* à l'empire des Mongols (4).

L'assimilation de Mâgôg aux Scythes, ainsi traditionnelle depuis une date élevée chez les Juifs, découle bien évidemment de la prophétie qui forme les chapitres XXXVIII et XXXIX de Ye'hezqêl. La révélation qu'y reçoit le prophète de l'exil débute ainsi :

« Fils de l'homme, tourne ta face vers Gôg, du pays de Mâgôg,
prince de Rôsch, de Meschech et de Toûbâl,
et prophétise contre lui !
Tu diras : Ainsi parle le seigneur Yahveh :
Voici, j'en veux à toi, Gôg,
prince de Rôsch, de Meschech et de Toûbâl.
Je t'entraînerai et je mettrai une boucle à tes mâchoires ;
je te ferai sortir, toi et toute ton armée,
chevaux et cavaliers,

(1) I *Chron.*, I, 5.
(2) X, 2.
(3) *Spicil. geogr. hebr. exter.*, I, p. 25.
(4) P. 573, 578, 596, 601 et 604.

tous entièrement revêtus (1),
rassemblement nombreux,
avec la targe et le bouclier,
portant tous le glaive ;
Pâras, Koûsch et Phoût (2) avec eux,
tous avec le bouclier et le casque ;
Gômer et tous ses escadrons,
la maison de Tôgarmâh
à l'extrémité du septentrion,
et tous ses escadrons,
peuples nombreux qui sont avec toi.
Prépare-toi, tiens-toi prêt,
toi et tout le rassemblement convoqué autour de toi,
et sois leur chef!
Après bien des jours tu te mettras à leur tête,
dans la suite des armées tu marcheras contre un pays
échappé à l'épée,
ramené du milieu de plusieurs peuples
sur les montagnes de Yisrâêl longtemps désertes ;

(1) *Lebuschê michlôl*, expression qui se retrouve dans *Ezech.*, XXIII, 12, en parlant des Assyriens, et que le Targoûm traduit *lebusche gemâr*. Bochart (*Phaleg*, l. III, c. XIII, p. 187 de l'édit. de Leyde, 1712) a très-bien montré qu'elle désigne des cavaliers cataphractes ou revêtus jusqu'aux pieds de mailles ou d'écailles de métal, ainsi que leur cheval.

(2) Nous discuterons plus loin le sens qu'ont ici ces noms de peuples.

ramenés du milieu des peuples,
ils habiteront tous en sécurité.
Tu monteras, tu viendras comme un ouragan,
tu seras comme une nuée qui va couvrir le pays,
toi, et tous tes escadrons, et les peuples nombreux qui sont avec toi (1). »

Le prophète continue à parler de l'état de sécurité où cette invasion trouvera le peuple de Yisrâêl, « ramené du milieu des nations » et si paisible qu'à ce moment il aura laissé ses villes ouvertes et sans défense (2). Il montre les pays les plus reculés aux extrémités de la terre, du côté du sud et de l'ouest, s'effrayant de la venue de ces hordes de terribles pillards, qui peuvent les atteindre à leur tour.

« Schebâ et Dedân (3), les marchands de Tarschîsch (4),
et tous leurs lionceaux, te diront :
Viens-tu faire du butin?
est-ce pour piller que tu as convoqué ton rassemblement,
pour emporter de l'argent et de l'or,

(1) xxxviii, 2-9.
(2) xxxviii, 10-12.
(3) Dans l'Arabie méridionale.
(4) C'est sûrement ici l'Espagne.

pour prendre des troupeaux et des biens,
pour faire un grand butin ? (1) »

Il continue, toujours en parlant au nom de Yahveh :

« Oui, le jour où mon peuple de Yisrâêl demeurera en sécurité, tu le sauras.
Alors tu partiras de ta résidence, des extrémités du nord,
toi, et les peuples nombreux qui sont avec toi,
tous montés sur des chevaux,
vaste rassemblement, grande armée.
Tu monteras contre mon peuple de Yisrâêl
comme une nuée qui va couvrir le pays.
Dans la suite des jours je te ferai marcher contre mon pays,
afin que les nations me connaissent,
quand je serai sanctifié par toi à leurs yeux, ô Gôg (2) ! »

Tout ceci a déjà été prédit par les prophètes (3) ; c'est la fureur de Yahveh qui amène ce désastre sur son peuple (4). Il sera si terrible que la nature entière en tremblera (5). Pour comble de malheur, Yisrâêl divisé tournera d'abord ses armes contre lui-même, au lieu de les opposer aux envahisseurs (6) ;

(1) xxxviii, 13.
(2) xxxviii, 14-16.
(3) xxxviii, 17.
(4) xxxviii, 18.
(5) xxxviii, 19 et 20.
(6) xxxviii, 21.

tous les fléaux fondront à la fois sur lui, manifestant la grandeur et la sainteté de Yahveh, qui le châtie d'une telle façon (1).

Mais ce châtiment ne doit être qu'une épreuve. Elle aura un terme, et Dieu relèvera Yisrâêl en lui accordant sur ses envahisseurs un triomphe proportionné à ce qu'auront été ses souffrances. La main de Yahveh s'appesantira sur les barbares dont elle a fait d'abord les ministres de ses vengeances, et elle leur infligera une catastrophe sans exemple. Leur extermination dépassera tout ce qu'on a vu. C'est ce que le prophète annonce maintenant à Gôg, appelé au nom de l'Éternel :

« J'abattrai ton arc de la main gauche
et je ferai tomber tes flèches de la main droite.
Tu tomberas sur les montagnes de Yisrâêl,
toi et tous tes escadrons,
et les peuples qui sont avec toi.
Aux oiseaux de proie, à tout ce qui a des ailes,
et aux bêtes des champs je te donnerai en pâture.
Sur la face du champ tu tomberas,
car j'ai parlé, dit le seigneur Yahveh.
J'enverrai le feu sur Mâgôg
et sur ceux qui habitent en sécurité les îles (2),
et ils sauront que je suis Yahveh (3).

. . . .

(1) xxxviii, 22 et 23.

(2) *Iyîm*, les « îles des nations, » *îyê haggôîm* (*Genes.*, x, 5; *Sophon.*, ii, 11), qu'habite une partie des descendants de Yapheth.

(3) xxxxix, 3-6.

Les habitants des villes de Yisrâêl sortiront,
ils brûleront pour se chauffer les armes,
les boucliers et les targes,
les arcs et les flèches,
les épieux et les lances,
et ils en feront du feu pendant sept ans.
Ils ne prendront plus de bois dans les champs,
ils n'en couperont plus dans les forêts,
car c'est avec des armes qu'ils feront le feu.
Ils dépouilleront ceux qui les ont dépouillés,
ils pilleront ceux qui les ont pillés,
dit le seigneur Yahveh.
En ce jour là
je donnerai à Gôg un lieu qui lui serve de tombeau en Yisrâêl,
La vallée des voyageurs (1) à l'orient de la mer (2),
et cela fermera le passage aux voyageurs.
C'est là qu'on ensevelira Gôg et toute sa multitude,
et l'on appellera la vallée Multitude de Gôg (3).

(1) *Gê hâ'ôbrîm*. S'agit-il vraiment d'une localité réelle?

(2) Raschî et Qim'hî entendent ceci du lac de Generateth, mais rien ne le prouve. On doit remarquer, au contraire, qu'il y a des monts 'Abârîm, dont le Nêbô est le principal, à l'orient du Yardên et de la partie nord de la mer Morte : *Num.*, XXVII, 12; XXXIII, 47; *Deuteron.*, XXXII, 49.

Si le prophète parle d'un lieu existant dans la réalité, son vrai nom était peut-être *Gê hâ'abârîm*, et la ponctuation *hâ'ôbrîm* sera provenue du jeu de mots avec « les voyageurs » au membre suivant du verset, *ve'hôséméth hî éth-hâ'ôbrîm*.

(3) *Hamôn Gôg*, ici le nom est sûrement fictif.

Et la maison de Ysrâêl les enterrera,
afin de purifier le pays,
sept mois (1).

. . . .

Et ils choisiront des hommes qui continuellement parcourront le pays,
et qui enterreront, avec l'aide des passants,
ceux qui seront restés à la surface de la terre,
pour la purifier ;
et au bout de sept mois ils seront encore à la recherche.
Les passants traverseront le pays ;
et quand l'un d'eux verra les ossements d'un homme,
il mettra près de là un signe,
jusqu'à ce que les fossoyeurs l'enterrent
dans la vallée de la Multitude de Gôg.
Et là une ville sera appelée Hamônâh (2),
et ils purifieront le pays (3). »

Le prophète appelle alors tous les animaux de proie à venir se repaître à ce prodigieux festin de carnage (4).

« Vous mangerez de la graisse jusqu'à en être rassasiés,

(1) XXXIX, 9-12.
(2) Encore un nom bien sûrement fictif.
(3) XXXIX, 14-16.
(4) XXXIX, 17 et 18.

et vous boirez du sang jusqu'à vous enivrer,
à ce festin de victimes que j'immolerai
pour vous.
Vous vous rassasierez à ma table du cheval et
du cavalier,
du héros et de tout homme de guerre,
dit le seigneur Yahveh (1). »

Ainsi se manifestera la gloire de Dieu et la protection qu'il accorde à son peuple, et les nations comprendront que la captivité qui frappe actuellement celui-ci n'est qu'un châtiment temporaire, destiné à punir et à expier ses péchés (2). Car bientôt cette captivité prendra fin, bien avant les événements qu'annonce le prophète. La maison de Yisrâêl sera ramenée de l'exil dans sa patrie et y retrouvera son antique prospérité (3).

« Et ils sauront que c'est moi qui suis Yahveh,
leur dieu,
qui les avait exilés parmi les nations
et qui les rassemble sur leur sol,
sans laisser aucun chez celles-ci.
Et je ne leur cacherai plus ma face,
car je répandrai mon esprit sur la maison
de Yisrâêl,
dit le seigneur Yahveh (4). »

(1) XXXIX, 19-20.
(2) XXXIX, 21-24.
(3) XXXIX, 25-27.
(4) XXXIX, 28 et 29.

Tel est cet oracle, éclatant de couleur, au sujet duquel D. Calmet dit que « c'est une des prophéties les plus difficiles de l'Ancien Testament. Il y en a peu qui aient plus partagé les anciens et les nouveaux interprètes. »

L'auteur de l'*Apocalypse* (1), reprenant la prophétie de Ye'hezqêl, en place l'accomplissement à la fin des jours, après le millénaire du règne de la justice sur la terre, immédiatement avant le renouvellement du ciel et de la terre et l'établissement de la Jérusalem céleste, qu'il décrit dans son chapitre XXI en ayant en vue ce qui se trouve déjà dans *Ezech.*, XL-XLVIII.

« Et quand les mille ans seront terminés, Satan sera délié de sa prison,

« et il sortira pour égarer les peuples des quatre points de la terre, Gôg et Mâgôg, et les réunir pour faire la guerre en nombre pareil à celui des sables de la mer.

« Et ils montèrent sur la vaste étendue de la terre, et ils entourèrent le camp des saints, la ville des bien-aimés ; mais un feu descendit du ciel et les dévora.

« Et le Calomniateur qui les égarait fut jeté dans l'étang de feu et de soufre où ont été déjà précipités la bête et le faux prophète, et il y sera tourmenté jour et nuit pendant les siècles des siècles. »

On le voit, le roi Gôg, du pays de Mâgôg, dont parlait Ye'hezqêl, s'est transformé ici en des peuples

(1) XX, 7-10.

barbares de Gôg et Mâgôg, que l'apôtre prend pour type de la violence persécutrice suscitée par Satan contre l'Église, et qui ne prévaudra pas contre elle. Rien dans l'Ancien Testament n'autorisait une semblable métamorphose. Mais elle était devenue générale dans l'opinion populaire juive à l'époque de la prédication du christianisme, et les chrétiens l'adoptèrent à la suite de saint Jean. Gôg et Mâgôg (et leur assonance dut y contribuer largement) devinrent deux noms inséparablement unis pour désigner l'ensemble confus des barbares du nord, dont la poussée menaçait le monde civilisé (1), et en même temps pour symboliser l'effort hostile de la gentilité contre la vérité religieuse. Lorsque l'invasion germanique fondit sur le monde romain, les chrétiens de l'Occident crurent y reconnaître l'invasion de Gôg et Mâgôg, prédite par le prophète et par l'apôtre (2). Pour les Syriens, un peu plus tard, Gôg et Mâgôg fut la désignation des hordes de races turque et mongolique errant en nomades dans la Haute-Asie, à partir de l'orient de la mer Caspienne (3), hordes dont les incursions devenaient dès lors le grand péril pour les populations sédentaires de l'Asie antérieure. Ces noms,

(1) Ainsi saint Jérôme (*Comment. in Ezech.*, XXXVIII, 2) applique au nom de Gôg l'explication par les Scythes qui devrait se rapporter à celui de Mâgôg.

(2) Voy. plus haut, dans ce volume, p. 413, où nous avons montré que cette opinion avait été adoptée aussi dans les écoles juives.

(3) Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, 2e part., p. 16, 17 et 20; J. D. Michaëlis, *Spicil. geogr. hebr. exter.*, I, p. 28; Knœs, *Chrestomath. syr.*, p. 66 et suiv.

toujours unis sous la forme *Yadjûdj waMadjûdj* (1), où le premier est légèrement altéré, ont gardé le même sens pour les musulmans, dont les géographes placent les peuples ainsi appelés depuis le voisinage de la mer Caspienne jusqu'à la Chine, en y attachant toute sorte de fables (2). C'est même, comme l'a remarqué justement d'Herbelot (3), sur le type de *Yadjûdj waMadjûj* qu'ils ont combiné leurs désignations de *Tchîn waMâtchîn* pour indiquer la Chine septentrionale et méridionale.

Les fables des écrivains musulmans sur Yadjoûdj et Madjoûdj ont leur source dans le *Qorân*. Mo'hammed y parle à deux reprises de ces peuples, la première fois (4) d'après un écho médiat de ce qui est dit dans l'*Apocalypse :*

« Un anathème pèsera sur la cité que nous avons anéantie ; ses peuples ne reviendront pas,

« jusqu'à ce que le passage soit ouvert à Yadjoûdj et à Madjoûdj ; alors ils descendront rapidement de chaque montagne.

« Alors l'accomplissement de la promesse véritable sera près de s'accomplir, et les regards des infidèles seront fixés avec stupéfaction. Malheur à nous, diront-ils ; nous étions insouciants de l'heure, et nous étions impies. »

(1) Sa'âdiah rend par Yâdjoûdj le Mâgôg de *Genes.*, x, 2.

(2) Aboulféda, *Hist. anteislam.*, p. 16 et 78 ; Alfergâny, 9 *clim.*, 5-7 ; Istakhry, p. 1, 3 et 4, ed. Mordtmann ; Kazwiny, *Cosmogr.*, t. II, p. 416 et suiv. ; D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, au mot *Jagiouge* ; Klaproth, *Asiat. Magazin*, t. I, p. 138.

(3) *Biblioth. orient.*, au mot *Magiouge ;* voy. le mot *Sin.*

(4) XXI, 95-97.

Ici nous avons déjà la trace d'une combinaison dont l'origine doit remonter aux chrétiens syriens (1) et que nous verrons développée dans le second passage qorânique sur Yadjoûdj et Madjoûdj (2), combinaison établie entre la donnée apocalyptique, qui a sa source première chez Yé'hezqêl, et une tradition locale du Caucase. On sait que les rois Sassanides de la Perse fermèrent les principaux défilés de cette grande chaîne de montagnes, du côté de la mer Caspienne, par une muraille destinée à empêcher les incursions des barbares du nord (3). Il paraît que pour l'établissement de cette muraille ils avaient profité de travaux plus anciens, auxquels une tradition sans valeur historique sérieuse attachait le grand nom d'Alexandre de Macédoine. Nous voyons par Procope (4) que cette origine était admise de son temps dans l'empire romain pour les fortifications qui défendaient le passage dit des Portes Caspiennes ou Portes des Alains. Quant à celles du défilé des Portes Albaniennes, les historiens arabes racontent qu'elles furent établies d'abord par Iskander ou Alexandre-le-Grand, ruinées ensuite par le temps ou les efforts des barbares, relevées par le roi persan Yezdigerd II, vers le milieu du Ve siècle de notre ère,

(1) Knœs, *Chrestomath. syr.*, p. 66 et suiv.; voy. D'Herbelot, aux mots *Jagiouge* et *Magiouge*.

(2) XVIII, 91-98.

(3) Sur cette muraille caucasienne et ses ruines, voy. Bayer, *De muro caucasio*, dans le tome Ier de l'ancienne collection des Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg; Ker-Porter, *Travels*, t. II, p. 520; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II, p. 834 et suiv.

(4) *Bell. pers.*, I, 10.

et restaurées de nouveau par Kesrâ Anouschirvân, qui bâtit en cet endroit la ville de Derbend (1). C'est cette muraille caucasienne qui est fameuse chez les Arabes sous le nom de *Sedd Yadjûdj waMadjûdj*. Quelques invasions qu'elle ait déjà laissé passer, elle est toujours censée barrer le passage aux peuples mystérieux de Yadjoûdj et de Madjoûdj ; mais à la fin des jours, peu avant le jugement dernier, elle sera rompue, et le torrent dévastateur de ces peuples se répandra sur la terre. C'est ce qu'annonce le *Qorân* (2), en racontant la construction de la muraille par Iskander Dhou'-l-Quarnayn, ou Alexandre-le-Grand, auquel l'attribution iconographique des cornes de bélier de son père Zeus Ammon sur les monuments figurés (3) a valu le surnom de « l'Homme aux deux cornes (4). »

« Dhou-l-Qarnayn suivit de nouveau une autre route,

« jusqu'à ce qu'il arrivât entre les deux digues, au pied desquelles habitait un peuple qui entendait à peine une langue quelconque.

« Ce peuple lui dit : O Dhou-l-Qarnayn, voici que

(1) D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, au mot *Bab-el-Abwab*; Maçoudy, dans les *Notices et extraits des manuscrits,* t. I, p. 16; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes avant l'islamisme,* t. I, p. 65 et suiv.

(2) xviii, 91-98.

(3) Sur l'application de cet attribut au seul Alexandre, voy. L. Müller, *Die Münzen des thracischen Kœnigs Lysimachus,* p. 8 et suiv.

(4) Duchalais, *Descript. des méd. gauloises de la Biblioth. royale,* p. 363. Il est singulier que cette explication, si naturelle et si certaine, de l'origine du surnom de Dhou-l-Qarnayn donné par les Orientaux à Alexandre ne se trouve que là.

Yadjoûdj et Madjoûdj commettent des désordres sur la terre. Pouvons-nous te demander, moyennant une récompense, d'élever une barrière entre eux et nous ?

« La puissance que m'accorde mon Seigneur, répondit-il, est pour moi une récompense plus considérable. Aidez-moi seulement avec zèle, et j'élèverai une barrière entre eux et vous.

« Apportez-moi de grandes pièces de fer, autant qu'il en faudra pour combler l'intervalle entre les deux montagnes. Il dit : Soufflez le feu jusqu'à ce que le fer devienne rouge comme le feu. Puis il dit : Apportez-moi de l'airain fondu, afin que je le jette dessus.

« Yadjoûdj et Madjoûdj ne purent ni escalader le mur, ni le percer.

« Cet ouvrage, dit Dhou-l-Quarnayn, est un effet de la miséricorde de Dieu ;

« Quand l'arrêt du Seigneur sera arrivé, il le réduira en pièces. Les arrêts de Dieu sont infaillibles. »

Quelques historiens arabes, jaloux d'augmenter la gloire de leur nation, enlèvent à Alexandre-le-Grand le surnom de Dhou-l-Qarnayn pour le donner au fabuleux roi yamanite Eç-Çâb, que certains d'entre eux font contemporain d'Ibrâhîm (1). C'est à ce prince sorti de l'Arabie qu'ils attribuent la construction du *Sedd Yadjûdj waMadjûdj* (2).

(1) *Qâmoûs*, t. I, p. 899; Maracci, *Refutatio Alcorani*, p. 426.
(2) Caussin de Perceval, *Hist. des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 65 et suiv.

Ces légendes fabuleuses sur Gôg et Mâgôg ou Yadjoûdj et Madjoûdj devaient être ici rapportées. Mais il faut les écarter absolument quand on veut étudier au point de vue de la critique historique la prophétie de Ye'hezqêl sur Gôg, de la terre de Mâgôg. C'est en elle-même qu'il faut la prendre et l'examiner.

Elle fait partie de l'ensemble parfaitement un et suivi qui forme les chapitres XXXIII-XLVIII dans le livre du prophète, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, et qui constitue, bien plus qu'une prophétie proprement dite, au sens où l'avaient entendu jusque-là les *nâbîyîm* et les *rôîm*, une véritable apocalypse, donnant le premier type de ces visions allégoriques qui se continuent chez Dânîêl et saint Jean. Elle y a sa place voulue et dont on ne saurait la distraire, car cette place en détermine le sens et en donne la clé.

La nouvelle de la ruine de Yeroûschâlaîm est parvenue aux captifs du premier exil, déjà transplantés, quinze ans auparavant, dans la Mésopotamie par Nabou-koudourri-ouçour (1). Yisrâêl est rayé du nombre des nations, et le temple du vrai Dieu a été renversé. Yahveh semble avoir définitivement abandonné son peuple, et à ce spectacle les gentils poussent des cris de joie. A ce moment solennel où Yisrâêl va tomber dans le désespoir et perdre toute confiance dans la protection divine, le prophète reçoit une mission nouvelle, dont l'objet est exposé dans deux discours suc-

(1) XXXIII, 21-22.

cessifs (1), que sépare la mention de la date et des circonstances où Ye'hezqêl reçut la révélation de Yahveh. Le châtiment que le prophète avait été chargé d'annoncer comme devant frapper le peuple s'il ne se repentait pas, ce châtiment est désormais réalisé. Yisrâêl demeure accablé sous le coup ; on donne au voyant la mission de lui apporter des consolations, et de lui indiquer les moyens de rentrer en grâce auprès de Dieu.

La première grâce qui commencera le relèvement du peuple de Dieu sera la venue du pasteur fidèle (2), dont le caractère messianique dans la pensée du prophète est incontestable. Les mauvais pasteurs qui ont perdu Yisrâêl, c'est-à-dire les rois infidèles, oublieux des préceptes de la Tôrâh et trop souvent inclinés à l'idolâtrie, les prêtres à la foi vacillante, plus préoccupés d'intérêts mondains que spirituels, qui n'ont pas su maintenir le culte de Yahveh dans sa pureté idéale, les mauvais pasteurs seront chassés, et à leur place le troupeau du Seigneur sera confié à un berger qui saura cette fois le garder avec soin. « J'établirai sur mes brebis un seul pasteur, qui les fera paître, mon serviteur Dâvid ; il les fera paître et sera leur pasteur. — Moi, Yahveh, je serai leur Dieu, et mon serviteur Dâvid sera prince au milieu d'elles. Moi, Yahveh, j'ai parlé (3). » Mais ce ne seront point seulement les chefs impies, politiques ou sacerdotaux, lesquels ont

(1) XXXIII, 1-20 et 23-33.
(2) Chap. XXXIV.
(3) XXXIV, 23 et 24.

perdu Yisrâêl, qui seront punis ; les peuples voisins qui ont coopéré ou applaudi à sa ruine recevront aussi leur châtiment. Édôm, dont la dévastation est annoncée (1), devient ici la personnification unique de l'ensemble des nations païennes, comme il l'est aussi bien clairement un peu plus loin, XXXVI, 5, et dans les derniers versets de *Is.*, LXIII, 1-8 (2). C'est bien de là que les Juifs de l'é-

(1) Chap. XXXV.

(2) L'extension que la pensée du prophète donne ici au nom de Édôm se manifeste clairement dans la fin de son oracle et surtout dans le dernier verset :

« Mon bras m'a été en aide,
et ma fureur m'a servi d'appui.
J'ai foulé *les peuples* dans ma colère,
je les ai rendus ivres dans ma fureur,
et j'ai répandu leur sang sur la terre. »

Mais il est aussi manifeste que le morceau a pour point de départ un fait déterminé et réellement propre à Édôm, en tant que nation spéciale. C'est dans une dévastation qui vient de frapper ce peuple et la ville de Bâçrâh dont il a fait sa capitale, après avoir étendu jusque-là sa domination, que le prophète voit l'image et l'annonce de celle qui s'étendra un jour à toutes les nations qui refusent de connaître le vrai Dieu et se montrent ennemies de Yisrâêl.

« Quel est ce guerrier qui vient de Édôm,
de Bâçrâh, en vêtements rouges,
en habits éclatants,
et se redressant avec fierté dans la plénitude de sa force ? »

C'est ainsi qu'il débute, et dans ce qui suit il ne faut pas voir seulement, comme on le fait d'ordinaire, une splendide image poétique, mais aussi une indication archéologique du plus haut intérêt.

— « Pourquoi tes habits sont-ils rouges,
et tes vêtements comme les vêtements de celui qui foule dans la cuve ? »
— « J'ai été seul à fouler au pressoir,

poque de la dispersion définitive, après la ruine de la ville sainte, ont tiré comme une expression à la fois significative et voilée, l'application qu'ils ont faite du nom de *Édôm* à l'empire romain, dans lequel se résumait pour eux la puissance matérielle et conqué-

et nul homme d'entre les peuples n'était avec
 moi.
Je les ai foulés dans ma colère;
je les ai écrasés dans ma fureur.
Leur sang a jailli sur mes vêtements,
et j'ai souillé tous mes habits. »

Pour quiconque s'est occupé de numismatique et connaît le type des monnaies de Bostra (Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 502; Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte*, p. 370 et suiv., pl. XXI, nº 12) et d'Adraa (Eckhel, t. III, p. 500; Saulcy, ouvr. cit., p. 375 et suiv.), frappées sous la domination romaine, où le pressoir à vin figure comme emblème religieux, accompagné de la légende AKTIA ΔΟΥCAPIA, un rapprochement s'impose ici à l'esprit, qui a été jusqu'ici négligé des exégètes bibliques, mais qui n'a pas échappé à la science et à la sagacité de Eckhel (*Doctr. num. vet.*, t. III, p. 502). Dou-Scharâ, ou Δουσάρης, comme l'écrivaient les Grecs, le grand dieu des Édômites et des Nabatéens, en l'honneur duquel se célébraient les jeux Δουσάρια, a été assimilé à Dionysos (Hesych., *v.* Δουσάρης), et les monuments prouvent que son principal symbole était la vigne (Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, p. 479), plante particulièrement multipliée (Pococke, *Specim. histor. Arab.*, p. 109) dans la montagne de Scherâh, comme disent les Arabes, de Sê'ir, comme dit la Bible, où avait été le berceau premier de son culte. C'était un dieu qui donnait aux hommes le sang de la vigne et dont la grande fête était la fête des pressoirs. Il était donc naturel que le prophète s'emparât comme d'une image typique du pressoir, dans lequel Édôm et Bâçrâh faisaient l'emblème spécial de leur dieu national, pour représenter le peuple et la ville comme écrasés sous ce pressoir par la colère et la juste vengeance du vrai Dieu. Ajoutons qu'il pouvait en outre trouver ici l'occasion d'une allusion au nom même de Bâçrâh, en le rattachant à la signification de « vendanger, » que revêt quelquefois la racine verbale *bâçar*.

rante de la gentilité. Édôm sera ravagé à son tour (1), à cause de sa haine pour Yisrâêl (2), de son désir de s'emparer d'une partie du royaume de Yehoûdâh et de ses blasphèmes contre Dieu (3). Au contraire, la terre de Yisrâêl, dont les nations païennes se sont emparées (4), sera rendue à ses enfants et heureuse de nouveau (5). La félicité de Yisrâêl deviendra la félicité universelle. Dieu pardonnera ses péchés à son peuple (6) ; il le rassemblera des lieux dans lesquels il est dispersé ; il le fera marcher dans ses commandements et lui communiquera un esprit nouveau (7) ; il le bénira, le comblera de prospérité, et tous les peuples reconnaîtront ainsi qu'il est seul vrai Dieu (8).

C'est alors que le prophète introduit deux de ses plus admirables visions : celle des ossements desséchés qui reprennent la vie (9), emblêmes de la résurrection du peuple choisi, revivifié par l'esprit divin et appelé désormais à refleurir dans la pratique exacte de la loi, sous la sauvegarde d'une foi rigide ; celle des deux morceaux de bois réunis, qui ne forment plus qu'un seul tout (10), marquant la fin du schisme de Yisrâêl et de Yehoûdâh, de cette division funeste qui

(1) XXXV, 1-4.
(2) XXXV, 5-9.
(3) XXXV, 10-15.
(4) XXXVI, 1-7.
(5) XXXVI, 8-15.
(6) XXXVI, 16-21.
(7) XXXVI, 22-28.
(8) XXXVI, 29-38.
(9) XXXVII, 1-14.
(10) XXXVII, 15-28.

dure depuis le règne de Re'habe'am, le rétablissement de l'unité du troupeau de Yahveh sous la houlette du véritable pasteur. L'invasion et les ravages de Gôg, du pays de Mâgôg, viennent ensuite (1). C'est la dernière épreuve qui doit châtier de ses péchés le peuple de Dieu, et par un nouvel abaissement passager faire ressortir plus éclatant le triomphe providentiel final, à la suite duquel s'établira la Yeroûschâlaîm éternelle (2). Autant l'épreuve aura été effroyable, autant la victoire que Dieu finira par donner à Yisrâêl sera grande; elle révélera la puissance et la justice de Yahveh à toutes les nations et ouvrira leurs yeux à sa vérité. De même que la crise actuelle de la Captivité se terminera, contrairement aux prévisions des gentils qui ont ruiné le Temple, par le retour des exilés et par le rétablissement de Yisrâêl, de même cette crise suprême, reculée dans un lointain avenir, dont le prophète n'essaie pas de préciser les limites, se dénouera par un anéantissement sans exemple des ennemis de Yisrâêl et par une glorification du peuple de Dieu, qui dépassera tout ce qu'on a vu jusqu'ici, ouvrant une ère nouvelle de béatitude que rien ne viendra plus troubler.

La tradition de la Synagogue et celle des Pères de l'Église chrétienne, à commencer par le grand voyant de Patmos, ont toujours attribué à l'invasion de Gôg, ainsi prédite, un caractère symbolique et allégorique.

(1) Chap. XXXVIII et XXXIX.
(2) Chap. XL-XLVIII.

Elles entendent ce torrent de barbares, à la force d'abord irrésistible, comme l'image du déchaînement de la puissance du monde idolâtre, essayant encore une fois, mais vainement, d'anéantir Yisrâêl et la vérité religieuse, dont il est le dépositaire. Parties du même point de départ, qui est bien manifestement conforme à la pensée dont a été inspiré le prophète, ces deux traditions d'interprétation ne s'écartent que sur un point, qui touche à la différence fondamentale de leurs données dogmatiques : pour la Synagogue, Yisrâêl est ici le peuple lui-même, dans les vicissitudes historiques de son existence nationale future ; pour les chrétiens, il personnifie l'Église, qui a admis toutes les nations dans son sein, ne leur demandant plus la descendance d'Abrâhâm et la circoncision, mais la foi en Jésus-Christ, qu'ils reconnaissent dans le pasteur unique et fidèle.

Laissons de côté cette dernière question, qui appartient au domaine de l'interprétation théologique, et non plus à celui de la science pure et de la critique. Nous ne nous attacherons qu'à ce seul fait, qu'une tradition constante et hautement autorisée donne un caractère plus apocalyptique encore que prophétique à la description des ravages de Gôg et de son anéantissement ; qu'elle y voit une allégorie d'un sens très-large, et non pas l'annonce d'une invasion matériellement réelle et prochaine. Et ici la tradition est amplement confirmée par l'étude intrinsèque du texte de Ye'hezqêl. L'accent allégorique et apocalyptique y est manifeste. Tous les faits prennent des proportions qui sortent

de la réalité. C'est dans des localités idéales, désignées par des appellations symboliques, que les principaux événements décrits doivent se produire. Les nombres allégoriques de sept ans, sept mois, reviennent systématiquement dans la bouche du prophète à l'occasion de ces événements. L'invasion de Gôg n'entraîne pas seulement à sa suite, comme il arrive dans les faits réels de ce genre, un groupe de populations parties d'une même direction. Tous les peuples barbares et païens des extrémités de l'univers doivent s'y déchaîner à la fois aux quatre vents du ciel et converger, dans leurs efforts contre Ysrâêl, pour le fouler et le piller. C'est ainsi qu'à côté des nations du nord le plus reculé, qui marchent naturellement sous la bannière de Gôg (1), le prophète introduit brusquement, et sans préparation, les peuples de l'extrême sud, Pâras, Koûsch et Poûṭ (2). Ces deux derniers sont certains; nous les retrouverons dans la suite de notre étude de l'ethnographie du chapitre x de la *Genèse*, parmi la famille de 'Hâm. Leurs noms désignent les peuples de l'Éthiopie et de la Libye. Quant à Pâras, ce ne saurait être en aucune façon, ni ici, ni ailleurs chez Ye'hezqêl, les Perses, que le même nom de *Pâras* désigne dans les livres des *Chroniques* (3), de 'Ezrâh (4), de 'Esthêr (5) et de Dâniêl (6). Le Pâras

(1) xxxviii, 2, 3 et 6.
(2) xxxviii, 5.
(3) II *Chron.*, xxxvi, 20, 22 et 23.
(4) i, 1; iii, 7; iv, 3 et suiv.; vi, 14; ix, 9.
(5) i, 3, 14, 18 et 19; x, 2.
(6) v, 28; vi, 9 et 13; viii, 20; x, 1, 13 et 20; xi, 2.

de Ye'hezqêl est sûrement un peuple africain, car ici il est associé à Koûsch et à Poûṭ, et dans un autre endroit (1) le prophète le nomme à côté de Loûd, les Égyptiens, et de nouveau de Koûsch, en énumérant les mercenaires que Çôr ou Tyr faisait venir pour sa garde de ses vastes possessions d'Afrique (2). Ce sont, comme l'ont déjà reconnu Kenrick (3) et Knobel (4), les Pharusiens de la géographie classique, situés dans l'ouest de la Mauritanie (5) ; on les appelait aussi quelquefois Perses (6), et c'est bien évidemment à eux que se rapporte le récit, emprunté par Salluste (7) aux livres puniques, d'une armée de Perses conduite par Hercule en Afrique (8). Les Pharusiens devaient d'autant plus facilement fournir des mercenaires à Tyr, qu'ils étaient en contact journalier avec les trois cents villes tyriennes de la côte occidentale d'Afrique, villes dont la destruction, survenue plus tard, est attribuée à eux et aux Nigrites (9).

En groupant dans un même effort d'invasion contre la terre de Yisrâêl ces peuples de l'Afrique la plus recu-

(1) XXVII, 10.

(2) Il serait tout à fait absurde de supposer des Perses mercenaires au service de Tyr du temps de Nabou-koudourri-ouçour.

(3) *Phœnicia,* p. 135 et 277.

(4) *Die Vœlkertafel*, p. 312.

(5) Strab., II, p. 131 ; XVII, p. 826 et 828 ; Ptol., IV, 6, 17 ; Steph. Byz., *s. v.* ; Plin., *Hist. nat.*, V, 1 ; VI, 35.

(6) Plin., V, 8 ; cf. Pomp. Mel., III, 10, 3.

(7) *Bell. Jugurth.*, 18.

(8) Sur des traditions analogues chez les écrivains arabes, voy. Movers, *Die Phœnizier*, t. II, 2e part., p. 531.

(9) Strab., XVII, p. 826.

lée dans le sud-ouest, avec les peuples de l'extrême nord-est asiatique qui sont les compagnons et les vassaux de Gôg, le prophète Ye'hezqêl nous transporte en dehors de toute réalité possible d'un événement précis, qu'il prophétiserait d'une manière directe, tel qu'il doit se passer. Sans souci de la vraisemblance historique et matérielle, il prend les deux extrémités du monde connu de lui, et il les réunit pour dépeindre dans une allégorie frappante le caractère universel de la coalition de la violence idolâtrique pour étouffer avec Yisrâêl la vérité religieuse dont il est le possesseur, pour détruire le peuple saint que Dieu s'est choisi et qu'il abandonne momentanément au châtiment de ses péchés.

Il n'y a donc pas à faire, des chapitres XXXVIII et XXXIX de Ye'hezqêl, d'application en tant que prophétie historique précise. Mais il importe de se rendre compte du procédé qu'emploie presque constamment le prophète dans les parties successives de la sorte d'apocalypse à laquelle appartient ce morceau. C'est dans les réalités de son temps qu'il puise ses images symboliques de l'avenir. Ne voulant pas nommer et attaquer directement les Chaldéens au milieu desquels il prophétise, et de la part desquels il craint d'exciter une persécution contre ses compatriotes déportés et captifs comme lui, il prend Édôm comme le type des nations païennes acharnées à la perte de Yisrâêl et de sa religion. Mais la haine qu'il lui attribue contre le peuple de Dieu, la façon dont il le dépeint, non seulement saluant sa ruine par des cris

de joie, mais encore « précipitant par le glaive les enfants de Yisrâêl au jour de leur détresse, au temps où l'iniquité était à son terme (1), » toutes ces choses sont des traits topiques et réels, empruntés à la conduite des Édomites dans les événements qui amenèrent la chute de Yeroûschâlaîm. Lors de la révolte de Yehôyâqîm, en 598, qui amena la première transportation, celle dans laquelle Ye'hezqêl avait été compris, ce furent les contingents de Môâb et de 'Ammôn, que Nabou-koudourri-ouçour opposa d'abord aux troupes de Yehoûdâh, avec ceux de Arâm et quelques détachements de Chasdîm ou de troupes proprement chaldéennes (2), jusqu'au moment où il vint en personne presser le siége de la capitale (3) et en amener la reddition (4). Dans ses chapitres XL-XLII, le prophète décrit minutieusement le temple idéal de la Jérusalem messianique (5), avec l'intention évidente de fixer des règles précises à ceux qui devront reconstruire l'édifice après le retour de la captivité, de même qu'il trace ensuite (chapitre XLIII-XLVI) les règles du culte qui devra y être célébré par le sacerdoce de Yisrâêl reconstitué. Mais toutes les dispositions qu'il y indique

(1) XXXV, 5.

(2) II *Reg.*, XXIV, 2.

(3) *Ibid.*, 11.

(4) *Ibid.*, 12.

(5) Le meilleur commentaire, et le plus avancé jusqu'ici, de ces difficiles chapitres au point de vue architectural est celui de M. Rudolf Smend, dans le volume qu'il a publié en 1880 sous le titre de *Der Prophet Ezechiel erklært*, dans la collection de l'*Exegetisches Handbuch* de Hirzel, pour remplacer celui de Hitzig sur le même sujet.

et ses principales mesures sont empruntées à ce qu'il avait vu dans le temple détruit par les Chaldéens quatorze ans avant la date où il prophétise. Il se borne à en régulariser systématiquement les dispositions et les proportions, et son texte est au nombre des documents les plus importants et les plus essentiels pour la restitution du temple élevé par Schelômôh.

De la même façon, symbolisant la lutte suprême du mal et du bien, de la violence et de la justice, du du paganisme et de la vérité religieuse, sous la figure d'une invasion barbare, il a dépeint celle-ci d'après une invasion de ce genre dont il avait été le témoin, dont il avait contemplé les ravages, qui avait terrifié la Palestine, comme toute l'Asie antérieure, quelques années seulement avant l'époque où il fut emmené en exil, avant celle où il commença à être inspiré de l'esprit de prophétie. Je veux parler de l'invasion des Scythes à la fin du VIIe siècle. Tous les critiques, d'accord ici avec la tradition ancienne, sont unanimes à reconnaître que c'est elle qui est dépeinte dans la description que fait Ye'hezqêl des hordes de Gôg. Et en effet elle est pleine de traits absolument caractéristiques qui ne peuvent s'appliquer qu'aux Scythes, et qui s'accordent de la manière la plus remarquable avec ce que les autres sources antiques nous disent de ce peuple. Non seulement c'est du nord (1) et d'un pays voisin des « îles des nations (2), » c'est-à-dire des pays

(1) XXXIX, 2.
(2) XXXIX, 6.

maritimes de l'Europe et de l'Asie-Mineure (1), que descend le flot des barbares, entraînant à sa suite toutes les nations situées entre le Caucase et la Mésopotamie ; mais le peuple auquel Gôg commande est avant tout un peuple de cavaliers (2), dont la principale force réside dans l'emploi qu'il fait de l'arc pour combattre (3). Or, c'est là précisément ce qu'on nous raconte des Scythes, si habiles archers (4) qu'on les représentait comme les inventeurs de cette arme (5), et tellement habitués à manier le cheval qu'on les avait qualifiés de ἱπποτοξόται (6). Et quand Hérodote (7) et d'autres écrivains anciens (8) décrivent leur cruauté et leur avide rapacité, ils se servent de termes qui rappellent de bien près ceux que Ye'hezqêl emploie en parlant des soldats de Gôg (9).

C'est à Hérodote (10) que nous devons tout ce que nous savons de l'invasion des Scythes en Asie au VIIe siècle, car Justin (11) n'y fait allusion qu'en passant, non plus que Strabon (12).

(1) Nous aurons l'occasion un peu plus loin d'étudier le sens de cette expression dans le langage biblique.

(2) XXXVIII, 15.

(3) XXXIX, 3.

(4) Herodot., I, 73; IV, 132; Xenoph., *Anabas.*, III, 4, 15; Orph., *Argonaut.*, v. 1074; Ovid., *Metamorph.*, X, v. 588; *Epist. e Ponto.*, I, 1, v. 70; voy. J. Grimm, *Gesch. d. deutsch. Sprache*, p. 220 et suiv.

(5) Plin., *Hist. nat.*, VII, 57.

(6) Herodot., IV, 46; Thucyd., 96; Arrian., *Anabas.*, III, 8.

(7) I, 105 et 106.

(8) Q. Curt., IV, 6.

(9) XXXVIII, 7-13.

(10) I, 103-106.

(11) II, 5.

(12) I, p. 61.

« Phraorte (Fravartis), dit l'historien d'Halicarnasse, étant mort, eut pour successeur son fils Cyaxare (Ouvakhsatara), petit-fils de Déiocês (Dahyâouka). On dit qu'il fut beaucoup plus énergique et puissant que ses ancêtres ; le premier en Asie il distribua régulièrement ses soldats par compagnies et assigna une place déterminée dans l'ordre de bataille à l'infanterie armée de piques, aux archers et aux cavaliers, car jusque-là tous combattaient pêle-mêle..... Ayant rassemblé des troupes de toutes les nations soumises à son autorité, il marcha sur Ninive, voulant venger son père et détruire cette ville. Mais au moment où, après avoir vaincu les Assyriens, il venait d'asseoir son camp devant Ninive, survint une grande armée de Scythes, conduits par leur roi Madyês, fils de Prôtothyês. Ceux-ci étaient entrés en Asie à la poursuite des Cimmériens qu'ils avaient chassés d'Europe, et dans cette poursuite ils étaient arrivés en Médie.

« Du lac Méotide au fleuve du Phase et à la Colchide il y a trente jours de route pour un voyageur alerte ; mais de la Colchide en Médie, la distance est moins grande, car il n'y a qu'un seul peuple dans l'intervalle, celui des Saspires, et quand on les a passés, on entre immédiatement dans la Médie. Cependant ce n'est pas par cette route que les Scythes l'envahirent, mais par une voie beaucoup plus longue, en suivant le Caucase qu'ils avaient à leur droite. Les Mèdes livrèrent bataille à ces Scythes, et vaincus perdirent l'empire. Les Scythes devinrent en effet maîtres de toute l'Asie.

« De là ils allèrent sur l'Égypte ; et quand ils furent

arrivés dans la Syrie Palestine, Psammitichos, roi d'Égypte, vint au devant d'eux et fit tant par ses présents et ses prières qu'il les détourna de s'avancer plus loin. En se retirant, ils traversèrent Ascalon dans la Syrie. La plupart des Scythes y passèrent sans causer de dommage; mais quelques-uns, demeurés en arrière, pillèrent le temple d'Aphrodite Uranie... Pendant vingt-huit ans les Scythes furent maîtres de l'Asie, que leurs injures et leurs violences bouleversaient. Car outre les tributs réguliers qu'ils imposaient, ils taxaient chacun arbitrairement à leur fantaisie, et ils ravageaient le pays dans leurs courses continuelles. Enfin Cyaxare et les Mèdes, ayant invité la plupart d'entre eux à un festin, les égorgèrent dans l'ivresse. Ce fut de cette façon que les Mèdes reprirent l'empire qu'ils avaient auparavant exercé. Alors ils s'emparèrent de Ninive, et ils se rendirent souverains de l'Assyrie, à l'exception de la Babylonie. »

La chronologie de ce récit d'Hérodote est la suivante :

Ouvakhsatara, aussitôt monté sur le trône, entreprend de venger son père, mort en 635;

Il défait les Assyriens et vient mettre le siége devant Ninive, au plus tard en 634;

Survient alors l'invasion des Scythes, qui dominent pendant vingt-huit ans;

Par conséquent le massacre qui en délivre la Médie est de 607 ou 606;

Après cette délivrance, Ouvakhsatara reprend le siége de Ninive et détruit la ville en 606.

Cette dernière date est exacte. La destruction de Ninive, que le canon chronologique d'Eusèbe place en 608-607, ne peut pas, dans tous les cas, être postérieure à 606, puisque tous les témoignages anciens s'accordent à dire qu'elle eut lieu quand régnait encore à Babylone Nabou-abal-ouçour, lequel mourut en 605, l'année où son fils Nabou-koudourri-ouçour gagnait sur l'Égyptien Nekô la bataille de Qarqemisch (1), événement qui suivit aussi la chute de la capitale de l'Assyrie (2). Mais il n'est guère vraisemblable que ce soit immédiatement après s'être délivré des ravages de l'oppression des Scythes que Ouvakhsatara ait été en mesure de reprendre les opérations contre Ninive et de détruire les derniers restesde l'empire des Assyriens. Toutes les probabilités sont en faveur de l'idée que ces deux événements durent être séparés par un intervalle de quelques années, pendant lequel le roi des Mèdes s'occupa de refaire les forces de son peuple et de reconstituer sa puissance.

D'un autre côté, il est bien difficile d'admettre que sa première attaque contre Ninive ait eu lieu avant la mort d'Asschour-bani-abal, c'est-à-dire avant 625, date où Nabou-abal-ouçour se déclara, à Babylone, indépendant de l'Assyrie, en profitant du changement de règne. En effet, les extraits d'Abydène par Eu-

(1) C'est la véritable forme originale de ce nom de ville, établie par les deux transcriptions égyptienne et assyrienne. La leçon biblique Karkemisch est moins exacte.

(2) Sur la bataille de Qarqemisch, voy. *Jerem.*, XLVI, 2; Beros. *ap.* Joseph., *Ant., jud.* X, 11, 1; *Contr. Apion.*, I, 20; Joseph., *Ant. jud.*, X, 5, 1.

sèbe (1) affirment que ce fut la menace d'une invasion de barbares qui décida alors le nouveau roi d'Assyrie à envoyer à Babylone, comme prince vassal, Nabou-abal-ouçour, lequel s'y mit aussitôt en état de révolte, et dont le premier soin fut de contracter avec le roi des Mèdes une alliance ayant pour objet la ruine de son suzerain (2).

Ces différents faits rendent impossible à maintenir le chiffre de vingt-huit ans attribué par Hérodote à la domination des Scythes sur la Médie et le reste de l'Asie antérieure. La période de leur suprématie dévastatrice a été certainement plus courte. Peut-être faut-il la réduire à huit ans, comme l'a proposé M. de Saulcy (3) et comme semble l'indiquer un passage de Justin (4). Peut-être aussi Hérodote n'avait-il pas précisé cette durée, et le chiffre de vingt-huit ans provient-il chez lui, non pas d'une faute de copiste, mais de l'introduction dans le texte d'une glose marginale dans laquelle quelque commentateur de date plus récente, ayant lu en un autre endroit (5) que l'empire des Mèdes avait subsisté cent vingt-huit ans, y compris la domination des Scythes, aura pris le nombre rond d'un siècle pour la puissance indépendante de cet empire et les vingt-huit ans pour l'époque des Scythes.

(1) *Chron. armen.*, p. 26, ed. Mai.

(2) Voy. aussi le fragment de l'abrégé de Bérose par Alexandre Polyhistor : Syncell., p. 210.

(3) *Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane*, p. 79.

(4) II, 5.

(5) Herodot., I, 130.

Quelques écrivains de l'antiquité ont rattaché à l'invasion des Scythes en Palestine l'origine du nom de Scythopolis (1), donné à la ville antérieurement appelée Bêth-Scheân (2). C'est l'opinion que George le Syncelle (3) a probablement empruntée à Julius Africanus, et dont on trouve la première indication chez Pline (4). Et l'auteur du Targoum des prophètes s'y conforme quand il paraphrase *Ezech.*, XXXIX, 11, car les expressions dont il se sert localisent très-nettement à Scythopolis l'ensevelissement de l'armée de Gôg. Pourtant l'origine de ce nom n'est pas certaine. Saint Jérôme (5), suivi par Reland (6) dans les temps modernes, fait de Σκυθόπολις une altération de Συκυθόπολις, et le tire du Sukkôth (7) dont la fondation est racontée dans *Genes.*, XXXIII, 17.

En tous cas, il est incontestable qu'un certain nombre de passages de l'Ancien Testament ont trait à cette invasion des Scythes, aux ravages qu'elle exerça en traversant la Palestine et à la terreur inouïe

(1) Strab., XVI, p. 525; Joseph., *Ant. jud.*, V, 1; XII, 12; *Bell. jud.*, III, 2, 4 et 31; *Vit.*, 65; Ptol., V, 15, 23; Septuagint. *in Jud.*, I, 27; I *Maccab.*, V, 52; VII, 36; III *Maccab.*, XII, 39; *Judith*, III, 11; Plin., *Hist. nat.*, V, 18; Ammian. Marcell., XIX, 27.

(2) *Jos.*, XVII, 11 et 16; I *Sam.*, XXXI, 10 et 12; II *Sam.*, XXI, 12.

(3) P. 214.

(4) *Hist. nat.*, V, 18. — Il ajoute que la ville avait été aussi appelée Nysa et qu'on en attribuait la fondation première à Bacchus, forme hellénisée de quelque ancienne légende mythologique locale.

(5) *Quaest. hebr. in Genes.*, XXXIII, 17.

(6) *Palaestina*, t. II, p. 992 et suiv.

(7) *Jos.*, XIII, 27; *Jud.*, VIII, 5; I *Reg.*, VII, 46; *Psalm.*, LX 3; CVIII, 8.

qu'elle y répandit (1). C'est donc à tort — je l'ai déjà montré ailleurs (2) — que M. George Rawlinson (3) a prétendu qu'Hérodote avait dû en exagérer l'importance et les dévastations (4). C'est, au contraire, avec toute

(1) Voy. Hitzig, *Begr. d. Krit.*, p. 178; *Psalm.*, 1re édit., 2e part., p. 77 et suiv.

(2) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 80 et suiv.

(3) Dans sa traduction anglaise d'Hérodote, t. I, p. 411.

(4) Nous allons voir ces dévastations décrites en termes formels par Yirmeyâhoû. Les monuments de l'Assyrie ne témoignent pas de ravages moins grands, où M. George Rawlinson (p. 485 du tome Ier de la traduction d'Hérodote) a reconnu, cette fois avec juste raison, les traces matérielles de l'invasion des Scythes. Il résulte des observations très-précises de M. Layard que les somptueux palais de Kal'hou, aujourd'hui Nimroûd, fouillés par cet habile archéologue, furent ruinés violemment pendant le cours du règne d'Asschour-edil-ilâni. Après cette destruction, qui fut bien certainement l'œuvre d'envahisseurs barbares, le roi rebâtit pour sa résidence, au milieu des ruines, un nouveau palais, d'une pauvreté et d'une nudité qui égale la grossièreté de sa construction. Dans cet édifice on ne voit plus ni vaste salle aux proportions grandioses et splendidement décorée, ni bas-reliefs couvrant les parois, mais seulement des pièces de petites dimensions, dont les murailles sont revêtues, à la hauteur d'un mètre environ, par de simples dalles de calcaire de la qualité la plus inférieure, rudement taillées, et qui non seulement n'ont pas de sculptures, mais ne sont pas même polies. Au-dessus de ce revêtement grossier, les parois de terre sont seulement enduites d'une couche de plâtre (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 655). Cette misère et cette grossièreté portent l'empreinte de la hâte avec laquelle on a voulu refaire une habitation telle quelle pour le roi au lendemain d'un grand désastre; mais j'y vois surtout l'attestation d'une décadence irrémédiable, précipitée par la révolte des Chaldéens, par les premières attaques des Mèdes et par les ravages des Scythes, décadence qui explique naturellement la destruction totale de l'empire peu d'années après. La comparaison du palais si pauvre et si modeste d'Asschour-edil-ilâni avec les splendeurs de sculpture de celui que son père Asschour-bani-abal s'était construit à Ninive, a plus d'éloquence que toute réflexion, pour peindre le changement qui s'était opéré dans la situation de la monarchie assyrienne.

raison que Volney (1) a reconnu l'invasion des Scythes dans celle à laquelle se rapportent les chapitres I, IV, V, VI du prophète Yirmeyâhoû, composés juste à l'époque de ces événements. Les traits qui la définissent en la décrivant sont si précis qu'il n'y a pas moyen de s'y méprendre. C'est de l'extrême nord que viennent les envahisseurs, dépeints comme des barbares féroces, et à plusieurs reprises le prophète insiste sur cette origine septentrionale. L'an 13 du règne de Yôschiyâhoû en Yehoûdâh (2), c'est-à-dire en 627, au moment où les Scythes allaient fondre sur la Médie et où le bruit de leurs mouvements et de leurs préparatifs pouvait commencer à se répandre en Asie, Yirmeyâhoû a une première vision.

« La parole de Yahveh me fut adressée, disant : Que vois-tu? Je répondis : Je vois une chaudière bouillante du côté du septentrion.

« Et Yahveh me dit : C'est du septentrion que la calamité fondra sur tous les habitants du pays.

« Car voici, je vais appeler toutes les tribus des royaumes du septentrion, dit Yahveh ; elles viendront et placeront chacune son siége à l'entrée des portes de Yeroûschâlaîm, contre ses murailles tout à l'entour, et contre toutes les villes de Yehoûdâh (3). »

Quelque temps après, il s'écrie :

(1) *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne,* 1re part., chap. VII.
(2) *Jerem.*, I, 2.
(3) I, 13-15.

« Annoncez en Yehoûdâh, publiez à Yeroûschâlaîm,
et dites : Sonnez de la trompette dans le pays !
Criez à pleine voix, et dites :
Rassemblez-vous et entrons dans les villes fortes !
Élevez une bannière vers Çiyôn,
fuyez, ne vous arrêtez pas !
Car je fais venir du septentrion le malheur
et un grand désastre.
Le lion s'élance de son taillis,
le destructeur des nations est en marche, il a quitté son lieu
pour ravager ton pays ;
tes villes seront ruinées ; il n'y aura plus d'habitants (1). »

Cette insistance à bien préciser le nord comme le point de départ des envahisseurs, qui entraîneront avec eux toutes les hordes confuses de cette région, est capitale en ce qu'à l'époque du prophète, dans les événements qui se déroulèrent alors en Asie, elle ne permet pas de penser à d'autres qu'aux Scythes, et qu'elle exclut absolument la théorie des exégètes qui ont cru que les oracles en question avaient trait aux Chaldéens. Semblable théorie n'avait pu, du reste, prendre naissance que sous l'empire de l'idée fausse,

(1) IV, 5-7 ; cf. VI, 1 et 22.

et irrémédiablement ruinée par les progrès de la science, par les découvertes de l'assyriologie, qui faisait des Chaldéens un peuple du nord par rapport à l'Assyrie et à la Babylonie, descendu seulement au VIIIe siècle des montagnes du Kurdistan.

Les traits sous lesquels Yirmeyâhoû décrit les envahisseurs féroces, dont il présente les ravages comme le fruit de la colère de Yahveh contre les péchés de Yehoûdâh, sont d'ailleurs absolument typiques et précis comme désignant les Scythes. Ils concordent de la manière la plus frappante avec la façon dont Ye'hezqêl dépeint les soldats de Gôg ; nous y retrouvons de même les archers sans rivaux, qui combattent à cheval, et les cavaliers cataphractes dont la monture est armée comme eux-mêmes.

« Voici, j'amène contre vous une nation lointaine,
ô maison de Yisrâêl,
dit Yahveh.
C'est une nation forte, une nation antique (1),
une nation dont tu ne connais pas la langue
et dont tu ne comprendras point les paroles.
Son carquois est comme un sépulcre ouvert ;
ils sont tous des héros.
Elle dévorera tes moissons et ton pain,

(1) Les Scythes se prétendaient la plus antique nation du monde et le disputaient sous ce rapport aux Égyptiens : Justin., II, 1 ; cf. Creuzer, *Fragm. Ephori*, praef., p. IX et XII. Voy. cependant l'assertion diamétralement contraire d'Hérodote, IV, 5.

elle dévorera tes fils et tes filles,
elle dévorera tes brebis et tes bœufs,
elle dévorera ta vigne et ton figuier,
elle détruira par l'épée tes villes fortes dans lesquelles tu te confies (1). »

. . . .

« Voici, un peuple vient du pays du nord,
une grande nation se met en mouvement des extrémités de la terre.
Ils portent l'arc et le javelot ;
ils sont cruels et sans miséricorde ;
leur voix a le mugissement de la mer ;
ils montent sur des chevaux
armés eux-mêmes comme un homme de guerre.
Contre toi, fille de Çiyôn !
Au renom de leur approche
nos mains s'affaiblissent,
l'angoisse nous saisit
comme la douleur d'une femme qui enfante.
Ne sortez pas dans les champs,
n'allez pas sur les chemins ;
car là est le glaive de l'ennemi,
et l'épouvante règne à l'entour !
Fille de mon peuple, couvre-toi d'un sac et roule-toi dans la cendre,
prends le deuil comme pour le fils unique,
élève des plaintes amères !

(1) v, 15-17.

Car le dévastateur vient à l'improviste sur
nous (1). »

Il s'agit, on le voit, non pas d'une conquête telle qu'elle serait faite par une armée régulière, s'avançant méthodiquement et prenant les villes fortes les unes après les autres, mais des incursions de bandes légèrement montées, contre lesquelles on ne saurait tenir en rase campagne, qui parcourent le pays en apparaissant à l'improviste tantôt sur un point et tantôt sur un autre, ne permettant plus d'habiter les champs en sûreté ni de circuler sur les routes, pillant et dévastant tout sur leur passage, et à l'abri de qui la population pense se mettre en se jetant dans les villes fermées. Les termes dans lesquels le prophète décrit l'épouvante causée par ces ravages sont aussi remarquables par leur analogie avec ceux dont use Ye'hezqêl à l'occasion de l'invasion de Gôg. Il montre également la nature elle-même partageant la terreur des hommes, et la terre s'agitant d'effroi, et ceci avec des expressions si précises, si accentuées qu'elles semblent impliquer l'idée de tremblements de terre survenant tandis que les barbares ravagent le pays.

« Voici, le destructeur monte comme une
nuée,
ses chars comme un tourbillon ;
ses chevaux sont plus légers que les aigles.

(1) VI, 22-26.

Malheur à nous, car nous sommes dévastés !

. . . .

Je regarde la terre, et voici, elle est un désert et un chaos vide,
les cieux, et leur lumière a disparu.
Je regarde les montagnes, et voici, elles tremblent.
et toutes les collines chancellent.
Je regarde, et voici qu'il n'y a plus d'hommes,
et tous les oiseaux des cieux se sont envolés.
Je regarde, et voici, le Karmel est devenu un désert ;
toutes ses villes sont détruites devant la face de Yahveh,
devant sa fureur (1). »

Les rapprochements que nous venons de faire, tout en laissant intact le caractère symbolique et apocalyptique des chapitres XXXVIII et XXXIX de Ye'hezqêl, ont, ce me semble, pour résultat de leur rendre une véritable importance historique, non point à titre de prophétie, mais comme description, faite encore sous l'impression des événements, de l'invasion des Scythes dans l'Asie antérieure et dans la Palestine, invasion dont le prophète fait la figure typique des faits qu'il entrevoit dans un lointain avenir. A ce point de vue, l'énumération des peuples auxquels commande Gôg, du

(1) IV, 13-26.

pays de Mâgôg, de ceux qu'il entraîne à la suite de ses propres hordes, comme Attila précipitait avec ses bandes hunniques sur le monde romain les peuples barbares les plus divers, soumis par ses armes et entraînés dans la sphère de son action, cette énumération mérite au plus haut degré d'attirer l'étude de la critique. C'est « la maison de Tôgarmâh, » *bêth Tôgarmâh* (1), que nous connaissons bien maintenant (2) comme représentant la population proprement arménienne, restreinte encore à ce moment à la portion occidentale du pays auquel s'étendit plus tard le nom d'Arménie ; c'est « Gômer et toutes ses hordes, » *Gômer vechâl-agapéyâh* (3), c'est-à-dire, comme nous l'avons montré (4), les débris des Cimmériens, vaincus par Madyês, roi des Scythes, et incorporés dans ses terribles escadrons.

Mais le titre principal de Gôg est celui de *neschî Rôsch Méschéch veThoûbâl,* que le prophète lui donne à trois reprises (5). Ici se présente une difficulté d'interprétation, qui depuis l'antiquité a divisé les commentateurs. Comment faut-il entendre le mot *rôsch ?* Est-ce un nom de peuple, comme ceux de Meschech et Toûbâl ? Ou bien est-ce le mot *rôsch*, « tête, » entendu dans le sens de « chef, prince, » comme on le rencontre assez fréquemment dans la Bible (6), et joint

(1) XXXVIII, 6.
(2) Voy. plus haut, dans ce volume, p. 402 et suiv.
(3) XXXVIII, 6.
(4) Plus haut, dans ce volume, p. 348.
(5) XXXVIII, 2 et 3; XXXIX, 1.
(6) *Jud.*, X, 18 : *yiheyéh lerôsch lechôl yschbê Gile'âd.* — *Jud.*, XI,

par opposition à *neschî* comme qualificatif, de manière à désigner un « prince supérieur, » un suzerain? Les Septante, Symmaque et Théodotion adoptent la première interprétation (1); la seconde est suivie par Aquila, le Targoûm, la version syriaque peschito et par saint Jérôme, qui la défend par un argument bien faible, surtout si l'on considère que précisément Ye'hezqêl est plein de noms géographiques, qui ne se rencontrent nulle autre part dans la Bible. *Nec in Genesi*, dit-il en effet (2), *necin alio Scripturae loco, nec in Josepho quidem, qui omnia hebraicarum gentium in primo Antiquitatum libro exponit nomina, hanc gentem potuimus invenire. Ex quo manifestum est* rhos *non gentem significare, non caput.* La plupart des exégètes modernes prennent Rôsch comme un nom de peuple; cependant M. Rudolph Smend (3) défend encore l'autre opinion, mais en s'appuyant sur une analogie erronée, car le *malik rûsch Çur* et le *malîk rûsch 'Heth*, que le duc de Luynes (4) et Movers (5) avaient cru lire sur des médailles, et que le savant commen-

8: *hâyiythâ lânô lerôsch.* — I *Sam.*, XV, 17: *rôsch schibṭé Yisrâêl âttâh.* — *Psalm.*, XVIII, 44: *rôsch gôîm.* — Cf. II *Sam.*, XXIII, 8 et 18; I *Chron.*, XI, 20; *Is.*, VII, 8 et 9.

Voy. aussi l'expression *rôsch bêth abôth* (*Exod.*, VI, 14; *Num.*, VII, 2; I *Chron.*, V, 24; VII, 9 et 40) ou *rôsch âbôth* (*Exod.*, VI, 25; *Num.*, XXXI, 28; XXXVI, 1; I *Chron.*, VIII, 6, 13 et 28; IX, 9, 33 et 34.

(1) Cf. encore Socrat., *Hist. eccles.*, VII, 43.

(2) *Comment. in Ezech.*, XXXVIII, 2.

(3) *Der Prophet Ezechiel*, p. 69.

(4) *Numismatique des Satrapies*, p. 69, 71, 76 et suiv.

(5) *Die Phœnizier*, t. II, 1re part., p. 535.

tateur cite encore comme parallèle à *neschî rôsch*, n'existent en aucune façon; ce sont de fausses lectures de la légende de Pumyathôn, roi de Cition (1). Le *malik rûsch Kith* du duc de Luynes (2) est aussi une leçon inexacte ; sur la monnaie où il avait cru le déchiffrer, il y a en réalité *malik Demonik*, c'est-à-dire le nom du roi Dêmonicos, fils d'Evagoras (3). Quant au *mag rûsch*, « chef des mages, » que Movers (4) croyait trouver dans l'inscription dite xi[e] *Cittienne*, sur la copie de Pococke, il est absolument fantastique et ne mérite pas même d'être discuté. La seule expression analogue à ce que serait celle de *naschî rôsch*, que l'on puisse réellement citer, est celle de *kôhên harôsch* (5) ou *hakkôhên hârôsch* (6) pour désigner le grand-prêtre. Il est à noter que cette expression ne se rencontre dans aucun des livres de l'Ancien Testament dont le style et la langue se rapprochent d'une manière étroite de ceux de Ye'hezqêl ; cependant à la rigueur elle suffirait à justifier grammaticalement l'apposition *naschî rôsch* dans le sens de « suzerain, prince dominant sur d'autres, » et à montrer qu'elle n'est pas aussi impossible que l'a prétendu Hitzig (7).

Mais l'interprétation qui voit dans *Rôsch* un nom de peuple ne m'en paraît pas moins bien préférable dans

(1) M. de Vogüé, *Rev. numism.*, 1867, p. 373.
(2) *Numism. des Satrapies*, p. 82.
(3) M. de Vogüé, *Rev. numism.*, 1867, p. 370.
(4) *Die Phœnizier*, t. II, 1[re] part., p. 535.
(5) II *Reg.*, XXV, 18 ; II *Chron.*, XIX, 11 ; XXIV, 11 ; XXVI, 20.
(6) *Esdr.*, VII, 5.
(7) *Der Prophet Ezechiel*, p. 290.

les données du texte. On pouvait encore hésiter à son égard quand, avec Bochart (1) et Genesius (2), on ne trouvait à rapprocher de cette appellation de Rôsch que le Ῥῶς des écrivains byzantins du X[e] siècle de notre ère, c'est-à-dire les Russes, dont le nom n'a pris naissance qu'au IX[e] siècle, apporté par les Varanges ou Variègues du canton de la Scandinavie dont ils étaient originaires (3) ou la forme singulièrement altérée, *Ar-Râs* (4) que les Arabes ont donnée à l'appellation du fleuve Araxe, dont le nom arménien est *Eraskh* et dont la forme primitive, la seule que l'on pourrait chercher dans une transcription biblique, était, comme Eugène Burnouf l'a établi (5), une variante du zend Arvand ou Aourvat, devenant Argouat et Arg. Aujourd'hui nous n'en sommes plus réduits à ces comparaisons désespérées et inadmissibles pour une critique sérieuse. L'étude des textes cunéiformes a révélé, dans des documents du VIII[e] et du VII[e] siècle avant notre ère, l'existence d'un pays de *Rašu* ou *Raši* (6), dont le nom correspond très-exacte-

(1) *Phaleg,* l. III, c. XIII, p. 188 de l'édit. de Leyde, 1712.

(2) *Thesaur.*, p. 1253. Knobel (*Die Vœlkertafel*, p. 61 et 70) et MM. Fürst et Frantz Delitzsch, dans leur Lexique, adoptent aussi ce rapprochement.

(3) C'est ce que dit formellement la *Chronique* de Nestor, chap. II et III, p. 20 et 30 de la trad. de Louis Paris; voy. W. Thomsen, *Der Ursprung des russischen Staates ;* A. Rambaud, *Histoire de la Russie*, p. 39-42.

(4) Bochart faisait aussi ce rapprochement, auquel ont adhéré J. D. Michaëlis, von Hammer et Gesenius.

(5) *Commentaire sur le Yaçna,* additions, p. CLXXXV.

(6) Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira,* p. 298 et suiv.; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 110 et 112; Friedr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 322.

ment au *Rôsch* de Ye'hezqêl, et dont la situation géographique est telle qu'il se trouve fort naturellement compris dans le cercle de la domination de Gôg. Cette situation est déterminée en termes formels par la grande inscription du palais de Khorsabad, dite des Fastes, laquelle mentionne, entre la « Médie lointaine » et le pays d'Ellibi (le pays d'Ecbatane) (1), d'une part, les tribus de la Basse-Mésopotamie et de la Chaldée, de l'autre, « Raschi qui touche à 'Elam, qui est sur la rive du fleuve Tigre (2). » Et ceci est confirmé par le récit de la seconde guerre d'Asschour-bani-abal contre Oumman-aldasch, roi de 'Elam. Il y raconte, en effet, qu'en ouvrant la campagne, en venant d'Assyrie et avant de pénétrer dans le pays de 'Elam proprement dit, les trois premiers cantons dont il fit la conquête furent ceux de Bit-Imbi, Raschi et 'Hamanou (3).

(1) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 39 et suiv.

(2) L. 18: *Raši ša ite Elamti ša a'h na'r Diqlat.*

(3) G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 218 et suiv. : *ina šumane girriya ina qibit Aššur u Ištar adki ummanya çir Umman-aldaš šar Elamti ušteššera 'harranu. er Bit-Imbi ša ina girriya ma'hre akšudu eninna mat Raši mat 'Hamanu adi nagišu akšud. u šû Umman-aldaš šar Elamti kašad Raši 'Hamanui šme ma pulu'hti Aššur u Ištar alikut a'hâi is'hupušû ma er Madaktu er šarrutišu umaššir ma innabit ana Dur-undaši.* « Dans ma huitième expédition, par le commandement d'Asschour et d'Ischtar je rassemblai mon armée ; contre Oumman-aldasch, roi de Élam, je dirigeai la route. Je pris de nouveau la ville de Bit-Imbi, que j'avais prise dans ma précédente expédition, aussi le pays de Raschi et le pays de 'Hamanou avec ses districts. Et lui, Oumman-aldasch, roi de 'Elam, apprit la conquête de Raschi et de 'Hamanou ; la terreur d'Asschour et d'Ischtar, qui marchaient à mes côtés, l'entraîna ; il abandonna Madaktou (Badaca : Diod. Sic., XIX, 19; Babytacê : Plin., *Hist. nat.*, VI, 27 ; Steph. Byz., *s. v.*), la ville de sa royauté, et il s'enfuit à Dour-oundaschi. »

Gôg, qui habite la terre de Mâgôg, étend donc son autorité directe sur Tôgarmâh, Toûbâl, Meschech et Rôsch, c'est-à-dire sur l'Arménie occidentale et la Cappadoce, et de là sur les montagnes qui bordent le bassin commun de l'Euphrate et du Tigre jusqu'à la frontière septentrionale de 'Elam. De cette chaîne de positions, il domine naturellement la Médie, tient l'Assyrie sous sa terreur et lance ses bandes de pillards sur la Syrie, jusque dans la Palestine et à la frontière d'Égypte. Le texte de Ye'hezqêl doit être tenu ici pour un document réellement historique, qui détermine l'étendue qu'eut momentanément l'empire des Scythes, dans le dernier quart du VII[e] siècle. La Médie n'y est pas comprise nommément, et en effet il résulte du récit même d'Hérodote qu'elle ne fut que leur tributaire ou plutôt encore le théâtre de leurs ravages incessants, car il montre Cyaxare (Ouvakhsatara) continuant à y régner sous la suprématie de ces envahisseurs barbares.

L'inscription de Tôgarmâh, de Toûbâl et Meschech par le prophète au nombre des sujets de Gôg, c'est-à-dire du chef des Scythes, s'accorde de la façon la plus frappante avec ce que Strabon (1) dit de ces derniers : « Les Saces firent des incursions analogues à celle des Cimmériens et des Trêres, les unes plus lointaines, les autres plus voisines. Car ils occupèrent la Bactriane, et une autre fois ils avaient acquis la meilleure terre de l'Arménie, à laquelle ils laissèrent le nom

(1) XI, p. 511.

de Sacasène ; de là ils s'avancèrent jusque dans la Cappadoce, surtout dans la partie touchant à l'Euxin, qui s'appelle aujourd'hui Pontique. » Dans la suite de ce chapitre, en étudiant les peuples de Toûbâl et de Meschech, nous verrons ces peuples, après avoir été très-puissants jusqu'au milieu du VIIe siècle et avoir occupé la plus grande partie de la Cappadoce, disparaître brusquement de la scène de l'histoire entre 650 et 600, et leurs débris être alors refoulés au nord, dans les montagnes voisines du Pont-Euxin, où les Grecs des âges classiques trouvèrent leurs descendants, les Tibaréniens et les Moschiens. Dès à présent, et d'après les faits que nous venons de constater, nous sommes en mesure de rapporter, résultat important pour l'histoire de l'Asie, la destruction de leur puissance et de leur empire cappadocien à l'invasion des Sycthes.

La douzième année de la captivité de Yehôyâchîn (1), c'est-à-dire en 587-586, l'année même de la ruine de Yeroûschâlaîm par Nabou-koudourri-ouçour, Ye'hezqêl parle de cette ruine de Toûbâl et de Meschech. C'est dans son chapitre XXXII, où, annonçant la catastrophe qui atteindra à son tour, par la main des Chaldéens, le par'ôh d'Égypte, c'est-à-dire Oua'h-ab-Râ (l'Apriès des Grecs), il énumère les peuples d'incirconcis (*'arêlîm*) qui ont péri par le glaive et auprès desquels les Égyptiens seront précipités. Les nations dont il y parle sont celles que la guerre a anéanties depuis un demi-siècle. Ce sont 'Elâm (2), écrasé entre

(1) *Ezech*, XXXII, 17.
(2) XXXII, 24 et 25.

660 et 640 par Asschour-bani-abal ; Asschoûr (1), que la coalition des Mèdes et des Babyloniens a détruit vers 606 ; les Phéniciens (*Çidônîm*) (2), tant de fois écrasés par les rois d'Assyrie, et dont Nabou-koudourri-ouçour poursuit l'abaissement après celui de Yehoûdâh ; Édôm (3), châtié à son tour, avec Môâb et 'Ammôn, du crime de la grande insurrection de 589 contre le monarque de Babylone ; les princes oints du nord, *nesîchê çâphôn* (4), c'est-à-dire de l'Arménie et de la Médie, abattus et foulés par les Scythes. Toûbâl et Meschech ont leur place dans cette liste funèbre ; ils sont, eux aussi, dans le nombre des nations détruites.

« Là (dans le scheôl) sont Meschech, Toûbâl et toute leur multitude,
et leurs sépulcres sont autour d'eux ;
tous ces incirconcis sont morts par l'épée,
parce qu'ils répandaient la terreur dans le pays des vivants.
Ils ne sont pas couchés avec les héros,
ceux qui sont tombés d'entre les incirconcis ;
ils sont descendus au scheôl avec leurs armes de guerre ;
ils ont mis leurs épées sous leurs têtes,
et leurs iniquités ont été sur leurs ossements ;

(1) XXXII, 22 et 23.
(2) XXXII, 30.
(3) XXXII, 29.
(4) XXXII, 30.

car ils étaient la terreur des héros dans le
pays des vivants (1). »

Mais ce n'est pas seulement l'étendue de la domination temporaire des Scythes que Ye'hezqêl a empruntée à la réalité des invasions qui avaient eu lieu bien peu avant le moment où il prophétisait, pour la transporter dans son tableau apocalyptique de l'effort suprême des gentils contre la vérité religieuse. C'est aussi le nom même du chef de ce peuple. Ce n'a pas été l'une des révélations les moins surprenantes et les moins inattendues des documents cunéiformes, une fois qu'ils se sont ouverts aux recherches de la science, que celle qui a montré dans le Gôg du prophète un personnage historique. Il n'y a pas, en effet, — et c'est aussi l'avis de M. E. Schrader (2), — moyen de le méconnaître dans le *Gâgu bel er Sa'hi,* « Gôg chef des Saces ou Scythes (3), » qui figure dans les récits des guerres d'Asschour-bani-abal. C'est à la suite de sa campagne contre A'hscheri, roi de Manna en Arménie, que le monarque assyrien se heurta aux fils de Gôg.

La guerre contre Manna est racontée dans le cylindre A, col. 3, l. 43-82 (4), et avec plus de détails dans

(1) xxxii, 26 et 27.

(2) *Keilinschriften und Geschicktsforschung*, p. 159. M. Friedrich (*Wo lag das Paradies*, p. 247) le reconnait également, mais en hésitant, à tort suivant moi, à identifier aux Scythes le peuple auquel préside Gâg.

(3) Comparez la forme perse *Çaka*, médo-élamite *Sakka*, de ce nom ethnique dont les Grecs ont fait Σάκαι.

(4) *Cuneif. inscr. of Vest. Asia*, t. III, p. 19; G. Smith, *History*

le cylindre B, col. 3, l. 16; col. 4, l. 14 (1); elle est comptée comme la quatrième expédition du règne. Aschourbani-abal raconte comment il y vainquit A'hscheri et enleva Izirtou, sa ville royale (2), appelée dans d'autres documents Zirtou et située vers la frontière du pays en venant de celui de 'Houbouschkia (3), c'est-à-dire au sud-est du lac de Van. Un grand nombre de villes de la région à l'entour furent aussi capturées, parmi lesquelles Ourmeyate (4), la moderne Ouroumiah. Poursuivant leur marche, les Assyriens pénétrèrent dans le district d'Arsiyanisch (5), l'Arsissa de la géographie classique (6), l'Ardzisch des écrivains arméniens (7), qui est dit dans le texte cunéiforme « se rattacher à Ayaqanani dans le pays de 'Harsi, — le canton appelé par Pline (8) *Arrhene*, Harkh des Arméniens (9), — la montagne qui est en tête du pays de Koumourda, au cœur du pays de Manna. » Ils allèrent même encore plus

of Assurbanipal, p. 84-88. — Voy. le nouveau prisme décagone, col. 2, l. 126; col. 3, l. 26: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. V, pl. 2 et 3.

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 30 et 31; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 89-99.

(2) G. Smith, p. 85 et 91.

(3) E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 163. Sur la situation du pays de 'Houbouschkia, voy. ce que dit en cet endroit M. Schrader, et mes *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 23.

(4) G. Smith, p. 91.

(5) G. Smith, p. 93.

(6) Plin., *Hist. nat.*, VI, 27. Strabon (XI, p. 529) donne pour le nom du lac voisin (le lac de Van) la leçon Arsênê, qui se rapproche davantage de la forme assyrienne.

(7) Saint-Martin, *Mém. sur l'Arménie*, t. I, p. 56.

(8) *Hist. nat.*, VI, 31.

(9) Mos. Khoren., I, 9 et 10; *Geogr.*, 69.

(10) G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 93, l. 57-60: *nagû ša*

loin au nord, en laissant sur leur droite le pays d'Ourați, jusqu'au canton de la ville d'Eristeyama ou Erischteyana (1), une ville qui, d'après son nom même, devait être située sur les bords du haut Araxe, Eraskh dans sa forme arménienne. C'est de là qu'Asschour-bani-abal, après avoir dévasté tout ce qui se trouvait sur sa route, revint sur ses pas et opéra vers l'Assyrie un retour paisible, facilité par une révolution qui avait éclaté dans le pays de Manna. Car les gens de ce pays, sous le coup de leurs désastres, avaient massacré le roi A'hscheri, qu'ils en considéraient comme l'auteur, et proclamé à sa place son fils Ouallon (2), lequel se hâta de se soumettre au vainqueur.

Au cours de cette longue et victorieuse campagne, le roi d'Assyrie eut l'occasion de battre un chef du pays inconnu de Aï, qu'il appelle Biriz'hadri (3), et il la couronna par la défaite des Saces, qu'il raconte en ces termes :

« Sarati et Pariția, fils de Gôg, le chef de Sa'hi, qui avaient rejeté le joug de ma seigneurie, je pris soixante-quinze de leurs villes fortes, et j'en enlevai le butin ; eux-mêmes, je les pris vivants dans mes mains, et je les transportai à Ninive, la ville de ma domination (4). »

Arsiyaniš ša qašrit Ayaqanani ša mat 'Harsi šadi ša riš mat Kumurdai ša qirib mat Mannai.

(1) G. Smith, p. 93, l. 63.

(2) Il est curieux de trouver dès cette époque, porté par un prince du pays de Manna, ce nom de Oual ou Val, qui reparait au IIe siècle de l'ère chrétienne dans la liste des rois d Édesse.

(3) G. Smith, p. 97, l. 102.

(4) G. Smith, p. 97 et suiv., col. 4, l. 1-5 : *Sarati Pariția abli Gâgi*

Il ne s'agit donc pas de nomades que le monarque a rencontrés dans leurs incursions de pillage, mais d'ennemis qu'il a été chercher dans le canton où ils étaient établis et où ils possédaient des villes, des postes fortifiés. En effet, une fois parvenu sur le haut Araxe, il touchait à la province de l'Arménie du nord, qui reçut et garda le nom de Sacasène (1), parce que les Saces ou les Scythes, les *Sa'hi* de notre document cunéiforme, après avoir franchi le Caucase, avaient commencé par y fonder un établissement permanent, d'où ils se ruèrent ensuite sur la Médie et les pays voisins, établissement qui fut comme leur quartier général pendant la période de leurs courses dévastatrices dans l'Asie antérieure (2). La quatrième campagne d'Asschour-bani-abal, dans laquelle il atteignit ainsi les Scythes sur le territoire même de la Sacasène et fit leurs chefs prisonniers, fut antérieure au début de ses premières querelles avec 'Elam, lesquelles surgirent vers 660. Il résulte donc des annales du roi d'Assyrie que, quarante ans environ avant la date où ils attaquèrent la Médie, les Saces ou Scythes avaient déjà passé depuis une génération les défilés du Caucase et s'étaient fixés sur le cours supérieur du fleuve de Kour, dans le pays fertile auquel ils donnèrent leur nom. Gâg ou Gôg dut être le chef de leur migration

bel er Sa'hi ša islû nîr belutiya LXXV *alâni dannuti akšud ašlula šallatsun. šâtunu balṭusunu ina qatâ açbat ubila ana Ninua er belutiya.*

(1) Strab., II, p. 73; XI, p. 509, 511 et 529; Plin., *Hist nat.*, VI, 11.

(2) Saint-Martin (*Mém. sur l'Arménie*, t. I, p. 143, 209 et 210) identifie la Sacasène avec la province de Siounikh des Arméniens.

et de leur établissement ; et c'est probablement de là que lui vint la renommée qui fit reprendre son nom par Ye'hezqêl comme nom typique d'une invasion de Scythes. Nous avons, en effet, la preuve que ce nom était des plus célèbres en Assyrie dans la génération après lui, par la façon dont Asschour-bani-abal, quand il parle des chefs des Saces qu'il fit prisonniers, a soin de dire qu'ils étaient des fils de Gôg, forme qu'il n'emploie pas d'ordinaire en nommant ses vaincus. J'ajoute que suivant moi, Gâg est le grand-père du roi des Scythes qui vainquit Ouvakhsatara et la Médie, du Madyês d'Hérodote et de Strabon. En effet, Hérodote (1) dit que Mâdyès était fils de Prôtothyês, ou, comme portent quelques manuscrits, de Prothyês ; et ce nom se reconnaît d'une manière tout à fait satisfaisante dans celui du Pariṭia du texte cunéiforme, le second des fils de Gâg capturés par Asschour-bani-abal.

Maintenant, si nous pesons bien attentivement les termes du prophète, *Gôg éréç hamMagôg* (2), « Gôg du pays de Mâgôg, » nous devons reconnaître que Mâgôg n'est pas le nom de son peuple, des Scythes, mais celui du pays où ce peuple et son roi résidaient au temps où ils devinrent fameux dans l'Asie antérieure, c'est-à-dire le nom de la Sacasène ou de la région plus vaste dans laquelle elle est située. Ceci donné, peut-on considérer comme une coïncidence purement fortuite ce

(1) I, 103.
(2) *Ezech.*, XXXVIII, 2 ; cf. XXXIX, 6, où Mâgôg est aussi bien manifestement un nom de pays.

fait que la Sacasène appartenait à la province de l'Arménie que les géographes classiques appellent Gôgarênê (1), les Arméniens Koukar ou Koukarkh (2). En effet, il semble bien y avoir un élément commun dans Mâ-*gôg* et *Gôg*-arênê ou *Kouk*-ar. Et peut-être même la célébrité du nom du roi Gôg, surtout la façon dont Ye'hezqêl a repris son nom en lui donnant un caractère symbolique, tenait-elle à l'assonance remarquable entre ce nom et l'élément fondamental de celui de son pays de Mâgôg. Les Sémites pouvaient facilement, en effet, jouer sur ce dernier, en le considérant comme tiré du nom de Gôg par le moyen de la préformante *ma* servant à former les noms de lieux (3), à tel point que beaucoup de commentateurs modernes ont cru que l'appellation de Gôg avait été forgée à plaisir par le prophète d'après Mâgôg, en lui donnant la signification de « pays de Gôg (4). »

En tous cas, il faut repousser l'étymologie aryenne du nom de Mâgôg, qui pendant un temps a eu assez généralement cours parmi les exégètes allemands, que Tuch (5) et Knobel (6) adoptent encore, et qui y trouvait le sanscrit *mah, maha,* « grand, » puis le persan *kôh*, « montagne. » M. P. de Lagarde (7) a déjà

(1) Strab., XI, p. 528.

(2) Mos. Khoren., *Geogr.*, 78; Saint-Martin, *Mém. sur l'Arménie*, t I, p. 81.

(3) Ewald, *Hebr. Grammat.*, § 160.

(4) Tuch, *Commentar ueber die Genesis*, 2e édit., p. 164; Hitzig, *Der Prophet Ezechiel*, p. 289.

(5) *Commentar ueber die Genesis*, 2e édit., p. 164.

(6) *Die Vœlkertafel*, p. 63.

(7) *Gesamm. Abhandlungen*, p. 158.

montré la fausseté de cette étymologie, monstrueuse au point de vue linguistique, puisqu'elle accole un terme sanscrit à un autre du persan moderne. Étant donnée la région où nous devons chercher le pays de Mâgôg, si son nom était aryen, il appartiendrait aux langues du groupe iranien. Mais ce sont les formes des idiomes antiques de ce groupe qu'on a seules le droit de prendre pour les comparer à un nom qui se trouve dans la Bible ; ce ne sont pas des formes altérées, contractées et modernes (1). Or, si « grande montagne » est en persan moderne *mey kôh* ou *meh kôp*, ce serait en zend *maç kaofa*, en perse, *math kaûfa*, et même encore en pehlevi *mas kôp* ou *kôf*. Ainsi que me l'a fait remarquer Mgr C. de Harlez (2), que j'ai consulté sur ce point comme une des plus hautes autorités des études iraniennes, le *h* des formes modernes *kôh* du persan, *kûh* de l'afghan, aussi bien que le *i* du pamirien *koi*, « proviennent ici du *f*, *ph*, de *kôf*, dont la racine est *kup*, s'arrondir avec creux. » Il en est de même du *ch* final de *choch* (3), qui en ossète veut dire « montagne » (4).

(1) Il n'est pas moins impossible, au point de vue linguistique, de voir, avec Schulthess, dans Mâgôg une contraction du nom des Massagètes, quand même la situation géographique de ces derniers ne serait pas infiniment trop reculée pour qu'on cherche en eux un peuple inscrit dans le chapitre x de la *Genèse*.

(2) Lettre du 20 juin 1881.

(3) C'est à tort que Pictet (*Les origines indo-européennes*, 1re édit., p. 73) a cru à l'antiquité de cette forme *choch* et en tire le nom du Caucase. Pline (*Hist. nat.*, VI, 17) nous dit formellement que *Caucasus* est une altération de *Graucasus*, qui voulait dire « couvert de neige » dans la langue des Scythes

(4) Rosen, *Ossetische Sprachlehre*, p. 29.

Maç kaofa ou *math kaufa* nous mettent bien loin de *Mâgôg* et n'ont pas pu le fournir. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que les pays du nord de l'Arménie, où nous recontrons la Gogarène et où nous sommes amenés à chercher le Mâgôg biblique, n'ont été aryanisés que bien tardivement, si jamais ils l'ont été. C'est la patrie du géorgien et des idiomes congénères du Caucase, et s'il y a à essayer de trouver une étymologie à leurs noms géographiques, c'est vers les idiomes caucasiens plutôt que vers les idiomes aryens qu'il faut se tourner. Mais ici, après m'être borné à indiquer cette voie comme celle où l'on courrait le moins risque de s'égarer, je dois confesser l'entière incompétence qui m'empêche de m'y engager. J'ignore même quelles probabilités de succès on pourrait y rencontrer, s'il serait possible, dans l'état actuel des connaissances, de remonter dans ces idiomes à des formes assez anciennes pour permettre de proposer, de noms qui se trouvent déjà dans la Bible ou seulement chez un géographe du siècle d'Auguste, des explications et des étymologies acceptables pour la critique. Il importe, en effet, de se méfier de certaines ressemblances, séduisantes au premier abord, que peuvent présenter des formes de langage modernes et contractées, mais qui s'évanouissent quand on remonte aux formes antiques et pleines. Ainsi je lis chez plusieurs voyageurs (1) que certains peuples du Causase donnent aujourd'hui à la

(1) Reineggs, *Beschreibung des Kaukasus*, t. I, p. 216 ; t. II, p. 79 ; Ker-Porter, *Travels in Georgia*, *Persia*, etc., t. I, p. 90.

partie la plus haute de leurs montagnes les noms de *moghef* ou *mugogh;* mais en admettant même que les noms soient bien rapportés, je n'ose pas, avec les voyageurs qui les citent, avec Gesenius (1) et Knobel (2), y retrouver le Mâgôg biblique. Avant de m'arrêter à une telle comparaison, il me faudrait avoir des éléments pour déterminer quelle pouvait être en réalité la forme de ces noms au temps où fut composé le tableau ethnographique de la *Genèse.*

Il est pourtant un fait que, dès à présent, il importe de noter, au moins comme terme de comparaison, quand il s'agit du rapprochement entre le Mâ-gôg biblique et la Gog-arêne de la géographie classique, ainsi que du jeu de mots établi par Ye'hezqêl entre les noms de Mâ-gôg et de Gôg, fait qui n'a pas échappé à la sagacité de M. Friedrich Delitzsch (3). C'est que les inscriptions cunéiformes nous ont révélé l'existence au nord-est de l'Assyrie, entre l'Arménie et la Médie (4), d'un pays dont le nom se présente indifféremment sous les deux formes *Zamua* (5) et *Mazamua* (6). Ces deux formes sont l'une à l'autre dans le même rapport que *Gog-arênê* à *Mâgôg*, et elles nous offrent, dans un nom géographique

(1) *Thesaurus*, p. 271.

(2) *Die Vœlkertafel*, p. 63.

(3) *Wo lag das Paradies*, p. 246.

(4) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 23; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 279.

(5) Obélisque de Nimroud, l. 50 : Layard, *Inscr. in the cuneif. character*, pl. 89.

(6) Monolithe de Schalmanou-aschir à Kourkh, col. 2, l. 75 ; *Cuneif. inscr. of. West. Asia*, t. III, pl. 8.

dont la situation se rapproche de celle du Mâgôg de la Bible, la syllabe *ma* comme un préfixe qui peut s'ajouter au nom ou bien s'en retrancher.

Laissons de côté, après cette observation, la question d'étymologie, insoluble dans l'état actuel, et tenons-nous-en à ce qui est vraiment possible, la détermination géographique et ethnologique du Mâgôg biblique.

Nous venons de constater, après une longue et minutieuse discussion, que chez le prophète Ye'hezqêl ce nom de Mâgôg désignait la Sacasène de l'Arménie septentrionale et même la province plus vaste de la Gogarène, dans laquelle elle était comprise. Il n'y a aucune raison quelconque de lui attribuer une autre signification dans le chapitre x de la *Genèse*, et de supposer que le prophète de la Captivité n'était pas bien exactement instruit de la région que désignait un tel nom dans l'antique tradition des Hébreux. Tout donne à croire, au contraire, qu'il a dû en faire une application exacte, et l'on peut seulement conjecturer qu'il l'aurait peut-être, en l'employant pour indiquer le point de résidence des Scythes passés en-deçà du Caucase, spécialisé dans une certaine mesure, restreint à un canton particulier du vaste espace de territoire qu'il embrassait pour l'écrivain éloliste de la *Genèse*. Car ces noms des fils de Yapheth, surtout de ceux qui occupent la zone la plus reculée de l'extrême nord, ont toujours une étendue géographique considérable.

Déjà M. Kiepert (1), avec le merveilleux instinct qui

(1) *Monatsber d. Berlin. Akad.*, 1859, p. 207 et suiv.

le caractérise dans les questions de géographie historique, a reconnu que Mâgôg, d'après la situation que détermine sa mention entre Gômer et Mâdaï, devait correspondre à l'Arménie septentrionale et orientale, c'est-à-dire à l'espace que laissent entre eux, d'un côté Gômer, qui, étant nommé le premier, est le plus occidental et s'étend dans l'est jusque sur l'Arménie occidentale, Tôgarmâh; de l'autre Mâdaï, qui, nommé le troisième, est le plus à l'orient et dont la correspondance avec la Médie est certaine. M. Dillmann (1) a souscrit à cette opinion du grand géographe de Berlin, et il a eu, selon moi, pleinement raison, car les recherches auxquelles nous venons de nous livrer viennent encore corroborer cette interprétation. La région à laquelle M. Kiepert assigne ainsi le nom biblique de Mâgôg a conservé jusqu'assez tard une individualité politique et ethnique très-nettement distincte des Arméniens et des Mèdes. Dans la division administrative de l'empire perse, telle qu'elle fut établie par Dârayavous, fils de Vistâçpa, le pays en question forme encore une satrapie particulière, la XVIIIe, habitée par les Saspires, les Alarodiens et les Matiènes (2), peuples en partie nomades que l'on rattache quelquefois à la souche scythique (3), et qui, dans tous les cas, tranchent avec leurs voisins de l'ouest et de l'est.

Les Alarodiens d'Hérodote, nous avons eu déjà l'oc-

(1) *Die Genesis,* p. 185.
(2) Herodot., III, 94; cf. VII, 79.
(3) *Monatsber. d. Berlin. Akad.*, 1857, p. 139.

casion de le dire à plusieurs reprises (1), sont les Ourarṭai des documents cunéiformes assyriens, les habitants de la région du mont Arârâṭ ou Ararad. Les Saspires (2) correspondent exactement comme situation géographique (3) aux Ibères des écrivains d'époque postérieure (4), Virk des Arméniens, et leur nom est essentiellement le même ; car *Iberes* ou *Hiberes* ne diffère de *Saspeires* ou *Sapeires* que par le changement de la sifflante initiale en aspirée, altération qui s'est manifestement produite sous une influence iranienne, et peut-être dans la bouche des Perses. Une tradition juive (5) identifiait le nom des Saspires ou Ibères avec le Sephârâd du prophète 'Obadyâh (6), et la leçon Ἐφραθὰ des Septante offre une altération de *Sephârâd* parallèle à celle de *Saspeires* en *Hiberes*. La confusion qui s'est trop souvent établie dans l'antiquité entre l'Ibérie caucasienne et l'Ibérie espagnole, à cause de leur similitude de noms, a fait sortir de là l'interprétation de Sephârâd par l'Espagne, générale chez les Juifs du Moyen-Âge (7) et qui se trouve déjà

(1) Dans ce volume, p. 3 et 372.

(2) Mentionnés encore dans : Herodot., I, 104 ; IV, 37 et 40 ; Apollon. Rhod., *Argonaut.*, II, v. 397 et 1242 ; Steph. Byz., *s. v.* ; cf. Ammian. Marcell., XXII, 8, 21.

(3) Rennell, *Geography of Herodotus*, p. 503 ; Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. II, p. 922 ; Bæhr, *ad* Herodot., I, 104.

(4) Strab., XI, p. 499 et suiv. ; Plutarch., *Pomp.*, 34 ; Ptol., V, 11 ; Steph. Byz., *s. v.;* Pomp. Mel., I, 2 ; III, 5, 6 ; Plin., *Hist. nat.*, VI, 11 et 14 ; Tacit., *Annal.*, VI, 33 ; Flor., III, 5.

(5) F. Justi, *Beitræge zur alten Geographie Persiens*, I, p. 17.

(6) I, 20.

(7) Les *Sephardîm* sont pour eux, et encore aujourd'hui, les Juifs espagnols, comme *Aschkenazîm* les Juifs allemands.

dans le Targoum. On pourrait ainsi être amené à rapprocher l'appellation des Saspires, non pas du *Çparda* des listes des provinces de l'empire perse (1) (*Saparda* du texte babylonien, *Isparda* du texte médo-élamite), qui, d'après sa place dans leur énumération, ne peut être que la Lydie (2), mais du *Šaparda* médique des inscriptions cunéiformes de l'Assyrie (3), que je persiste, comme je l'ai déjà fait ailleurs (4), à assimiler au *Sephârâd* de Obadyâh. Mais la position de ce *Šaparda* dans le sud-ouest de la Médie, telle qu'elle paraît ressortir formellement des indications des textes (5), est beaucoup trop méridionale pour qu'on puisse aller le chercher dans le pays des Saspires ou Ibères. Quant aux *Matiênoi* d'Hérodote (6), *Matianoi* de Strabon (7), qui laissèrent leur nom à un canton compris plus tard dans la Médie Atropatène, ils figurent à la même place dans les inscriptions cunéiformes assyriennes, sous

(1) Inscr. de Behistoun, table I, § 6; inscr. de Naqsch-i-Roustam, § 2.

(2) C'est l'interprétation adoptée généralement, entre autres par Lassen et MM. Oppert, Kern et F. Justi; c'est la seule, à ce qu'il me semble, que le contexte des inscriptions perses permette d'adopter. Pourtant M. Spiegel (*Erân. Alterthumsk.*, t. I, p. 413 et 421) préfère assimiler Çparda aux Saspires d'Hérodote, en rapprochant encore le nom de la ville légendaire de Spir ou Ispir dans les traditions persanes du Moyen-Âge, Sper chez les Arméniens.

(3) Fragments des Annales de Scharrou-kinou; Botta, *Monument de Ninive, Inscriptions*, pl. 74, l. 8; pl. 74 *bis*, l. 6; pl. 119, l. 7.

(4) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 47.

(5) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 46 et suiv.; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschischtsforschung*, p. 119.

(6) Encore dans v, 32.

(7) II, p. 73; XI, p. 509; cf. Steph. Byz., *v.* Ματιανή.

l'appellation de *Matai* (1), dès la fin du IX[e] siècle avant J.-C.

Il y a certaines probabilités pour que ce dernier peuple ait appartenu à la souche aryenne et au rameau iranien (2), et que les *Matiani* de la Sogdiane (3), ainsi que les *Matieni* de la Cappadoce, sur les bords de l'Halys (4), en aient été des fractions détachées, les uns demeurés au point de départ de la migration, les autres s'étant lancés en avant du gros de la nation. Mais ceci n'est pas encore certain, tandis qu'il est positif que les autres peuples de la XVIII[e] satrapie de l'empire perse étaient d'origine non-aryenne, appartenaient à la race des blancs allophyles du Caucase. Les Saspires ou Ibères sont les ancêtres directs des Géorgiens de nos jours, lesquels, ethnographiquement et linguistiquement, constituent un des types les plus parfaits des populations caucasiennes. Quant aux Ourarṭai ou Alarodiens, leurs inscriptions les montrent faisant usage d'une langue encore très-imparfaitement connue, mais qui, dans le peu qu'on en sait, offre des analogies marquées avec le géorgien ou grouze et les idiomes congénères. Quelque incomplets et insuffisants que soient les faits que j'ai rassemblés à ce su-

(1) Stèle de Schamschi-Ramân, col. 3, l. 26-67 : *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. I, pl. 30 et 31. Voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 24; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1[re] édit., p. 454.

(2) G. Rawlinson, p. 669 du tome I[er] de sa traduction anglaise d'Hérodote ; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 24.

(3) Plin., *Hist. nat.*, VI, 16.

(4) Herodot., I, 189 et 202; III, 94; V, 49.

jet dans un autre travail (1), ils demeurent intacts en dépit des critiques de M. Patkanoff (2), et tout dernièrement encore un des juges les plus autorisés en pareille matière, M. Sayce, donnait à ma théorie une adhésion fortement motivée (3). Quant aux tentatives de M. Mordtmann pour expliquer par l'arménien les inscriptions alarodiennes (4), et de M. L. de Robert pour y trouver un dialecte sémitique (5), elles ont, de l'aveu de tous, absolument échoué, et cela de manière à montrer d'une façon définitive qu'il n'y a rien à faire, aucun succès à espérer dans ces deux voies.

Mâgôg, tel que nous l'entendons avec M. Kiepert, a donc, au point de vue ethnologique et linguistique, tout aussi bien qu'au point de vue géographique, une unité parfaitement déterminée, une individualité nettement distincte de celle de ses deux frères de l'ouest et de l'est, Gômer et Mâdaï. Ceci nous confirme encore dans l'interprétation que nous donnons à ce nom du tableau ethnographique et ethnogénique de la *Genèse*,

(1) Dans la deuxième de mes *Lettres assyriologiques : Sur l'ethnographie et l'histoire de l'Arménie avant les Achéménides.*

(2) *Congrès international des Orientalistes, Compte-rendu de la première session*, Paris, 1873, t. II, p. 429 et suiv.

(3) *Transact. of the Soc. of Biblical Archæology*, t. VII, p. 283. Il l'adoptait déjà dans ses *Principles of comparative philology*, 2e édit., p. 118.

(4) *Entzifferung und Erklærung der armenischen Keilinschriften von Van und der Umgegend*, dans la *Zeitschr. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. XXVI, p. 465-696.

(5) *Étude philologique sur les inscriptions cunéiformes de l'Arménie*. Paris, 1876, in-4°.

et ici, comme nous aurons l'occasion de le faire toutes les fois, nous constatons que le principe de construction du tableau n'est pas exclusivement géographique, qu'au contraire ses distinctions de noms et de personnages correspondent à des divisions de nations.

III. — Mâdaï.

Ici point de doute ni de discussion possible. Tous les interprètes de toutes les époques (1) reconnaissent dans Mâdaï le représentant du peuple des Mèdes. Et en effet les prophètes (2) et les livres historiques de la Bible (3), ainsi que les parties araméennes de certains de ces livres écrits sous la domination perse (4), emploient très-fréquemment ce nom de *Mâdai* pour désigner la Médie, soit comme pays indépendant, soit comme province de l'empire des Achéménides (5).

(1) Si le Talmud de Babylone (*Yoma*, fol. 10 *a*) inscrit *Maqedônya* à la place que *Mâdaï* tient dans l'énumération biblique, c'est parce qu'il a interverti son rang avec celui de *Yavan*, dont *Maqedônya* était le véritable correspondant : Grætz, dans le *Monastsschrift* de Frankel, 1853, p. 199 ; Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 422.

Le Targoûm des *Chroniques* traduit *Mâdai* par *'Hamadan*, forme moderne, et encore aujourd'hui en usage, du nom de la capitale de la grande Médie, *Hangmatâna* en perse, *Agmatana* en médo-élamite, *Agamatanu* dans le texte babylonien de l'inscription de Behistoun (l. 60), *Agamtanu* dans un autre document cunéiforme babylonien (*Transact. of the Soc. of Bibl. Archæology*, t. VII, p. 156, l. 3), *A'hmethâ* dans la Bible (*Esr.*, VI, 2), Ἀγβάτανα et plus tard Ἐγβάτανα, Ἐκβάτανα dans les transcriptions grecques.

(2) *Is.*, XXI, 2 ; *Jerem.*, XXV, 25 ; LI, 11 et 28 ; *Dan.*, VIII, 20.

(3) II *Reg.*, XVII, 6 ; XVIII, 11 ; *Esth.*, I, 3, 14, 18 et 19 ; X, 2.

(4) *Esr.*, VI, 2.

(5) *Mâdai medîntâ* ; *Dan.*, V, 28 ; VI, 13.

L'ethnique « Mède » est en hébreu *Mâdai* (1) ou *Mâdy* (2), en araméen *Mâdâáh* ou *Mâdeyâ* (3). *Madai* est aussi la forme constante du nom de la Médie et des Mèdes dans les inscriptions cunéiformes assyriennes (4) et dans le texte babylonien des documents trilingues des Achéménides (5). Les Syriens, longtemps après, gardaient la forme *Madya* pour le nom de la Médie et *Madoyô* pour l'ethnique « Mède » (6), tandis que les Arméniens ont altéré ce terme géographique en Markh (7), altération qui s'était déjà produite plusieurs siècles avant l'aurore de la littérature arménienne que nous possédons, car il est très-probable qu'elle a fourni le point de départ du rapprochement que Salluste (8) établit entre *Mauri* et *Medi*. C'est au type arménien *Markh* que se rattache la forme du nom de *Mâh* ou *Mâhât*, qui dans les légendes de la Perse musulmane conserve les derniers vestiges du souvenir du peuple des Mèdes, et que les versions arabes de la Bible emploient pour traduire *Mâdai* (9).

(1) *Is.*, XIII, 17; XXI, 2; *Dan.*, IX, 1.
(2) *Dan.*, XI, 1.
(3) *Dan.*, VI, 1, qeri et chethib.
(4) Norris, *Assyrian dictionary*, p. 745; Finzi, *Richerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 304 et suiv.; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 11; Friedr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 247.
(5) Behistoun, l. 14, 16, 23, et *passim;* Naqsch-i-Roustam, l. 11.
(6) Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, p. 362.
(7) Mos. Khoren., I, 20, 23 et 28 ; II, 43; *Geogr.*, 15 et 87; voy. P. de Lagarde, *Gesamm. Abhandl.*, p. 68.
(8) *Bell. Jurgurth.*, 21.
(9) Voy. J. D. Michaëlis, *Spicil. geogr. Hebr. exter.*, I, p. 37 et suiv.

La forme perse originale du nom de la Médie et des Mèdes est *Mâda* (1), la forme médo-élamite *Mada* (2). C'est de là que les Grecs ont fait Μῆδοι et Μηδία, transcriptions qui chez eux n'ont jamais varié.

Le caractère aryen du peuple des Mèdes propres est un fait admis de tous les savants, et qui repose sur les preuves les plus solides (3). Hérodote (4) dit formellement que les Mèdes s'appelaient eux-mêmes Ἄριοι, et les écrivains arméniens leur donnent la qualification de *Arik* (5). Ils n'appartenaient pas seulement à la race aryenne; dans cette race ils se rattachaient au rameau iranien et présentaient avec les Perses des affinités ethniques tellement étroites qu'on ne saurait douter qu'à l'origine ils aient formé seulement deux tribus d'une même nation. Strabon (6) dit, d'après Néarque, bien à portée d'être exactement renseigné sur ce sujet, que les langages des Mèdes, des Perses et des Carmaniens étaient identiques. Et ceci est confirmé par tous les noms propres de Mèdes des hautes classes, conservés soit dans les inscriptions cunéiformes des Achéménides, soit dans

(1) C'est un des noms les plus multipliés dans les inscriptions trilingues des Achéménides.

(2) Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 12 et 272.

(3) Voy. entre autres H. Rawlinson, *Memoir on the persian cuneiform inscriptions*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. X, 3e part., p. 292; G. Rawlinson, p. 401 et suiv. du tome Ier de sa traduction anglaise d'Hérodote.

(4) VII, 62.

(5) Mos. Khoren., I, 28; voy. E. Quatremère, *Histoire des Mongols*, t. I, p. 241, note 76.

(6) XV, p. 727.

les historiens classiques, lesquels appartiennent sans exception à l'idiome perse le plus pur (1). Cette parenté de race, d'origine et de langue explique la facilité avec laquelle les Mèdes, ceux du moins de la classe aristocratique et militaire, — car il y eut au contraire entre les deux peuples une divergence et presque un antagonisme au point de vue religieux, dont l'existence est incontestable, bien qu'on varie d'opinions sur sa

(1) Oppert, *Les inscriptions des Achéménides*, p. 103 et suivantes.

Cet illustre savant n'admet plus aujourd'hui le fait en question comme incontestable que pour l'époque des Achéménides, dont il considère l'avènement comme ayant produit en Médie une véritable révolution intérieure, qui y assura la prépondérance définitive à l'élément aryen. Mais il croit que les rois de la dynastie médique détrônée par Kourous appartenaient, au contraire, à l'élément non-aryen de la population de la Médie, et il suppose que, si Hérodote et Ctésias donnent deux listes absolument différentes de ces rois, c'est que le premier les reproduit sous leur forme originale réelle, empruntée à l'idiome que nous appelons médo-élamite et seulement quelque peu aryanisés d'aspect, tandis que le second les enregistre tels qu'on les traduisait en perse (*Le peuple et la langue des Perses*, p. 17-26). Je ne saurais ici entrer dans les développements que réclamerait la discussion de cette théorie, présentée par M. Oppert avec une science profonde et les arguments les plus ingénieux ; il faut réserver ceci pour un autre endroit, pour le volume de la nouvelle édition de mon *Histoire ancienne de l'Orient*, où je traiterai de l'histoire des Mèdes. Mais je dois du moins dire que, malgré tout ce qu'ils ont de savant et de séduisant, les arguments de M. Oppert ne m'ont point convaincu. Je crois devoir maintenir, au sujet de la divergence des listes royales d'Hérodote et de Ctésias, l'explication, plus simple et plus vraisemblable à mon avis, que j'ai développée dans la première de mes *Lettres assyriologiques* : *Sur la monarchie des Mèdes, son origine et ses rois*, savoir que les deux listes représentent les séries des rois de deux dynasties différentes et en partie contemporaines, dont on peut déterminer la patrie, et que dans toutes les deux les noms sont purement iraniens.

nature, — fusionnèrent avec les Perses après la conquête de Kourous et furent admis sur le même pied qu'eux dans les plus hautes fonctions de l'empire, d'où étaient exclus les autres étrangers (1). Elle ne ressort pas moins de l'identité de costume entre les Mèdes et les Perses, signalée par Hérodote (2); de la formule officielle, plusieurs fois répétée dans le livre de Dânièl (3), « conformément aux lois des Mèdes et des Perses ; » du rang d'honneur attribué à la Médie en tête de la liste des provinces de l'empire dans tous les documents d'un caractère officiel (4). Non moins significative est la façon dont Dârayavous, fils de Vistâçpa, conserve dans la version médo-élamite de ses inscriptions officielles, bien que l'idiome n'en soit plus aryen, la phrase où il se dit « Perse fils de Perse, Aryen de race aryenne, » dans le texte persique *Pârça Pârçahyâ puthra, Ariya Ariya čithra,* dans le médo-élamite *Parsar Parsar sakri, Harriya Harriya čissa* (5). En effet, dans la version babylonienne, il se borne à se qualifier de *Parsai abal Parsai,* sans ajouter la mention de son caractère de race d'Aryen. La mention que le roi appartenait à cette race des Aryas avait donc une importance capitale au point de vue politique dans la Médie comme dans la Perse ;

(1) Voy. G. Rawlinson, p. 502, note 7, du tome Ier de sa traduction d'Hérodote.

(2) I, 135; VII, 62.

(3) VI, 8, 12 et 15.

(4) Herodot., VII, 82; Inscr. de Behistoun, Oppert, p. 24; Inscr. de Naqsch-i-Roustam, Oppert, p. 248.

(5) Voy. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* p. 13.

c'était dans ces deux contrées l'affirmation d'un droit à la couronne. On l'omettait, au contraire, dans la rédaction des actes officiels qui s'adressait aux Babyloniens, parce qu'à Babylone, comme en Égypte, le souverain achéménide faisait tout pour se présenter comme un roi national, successeur des anciens princes indigènes et héritier de leurs titres de légitimité (1). Ainsi se justifie dans une certaine mesure l'emploi que les Grecs ont fait des expressions de « Mèdes, médisme, guerre médiques, » en parlant des attaques de la monarchie perse contre leur indépendance (2).

Mais d'un autre côté l'existence d'un fond de population non-aryenne ou touranienne (3) en Médie, y formant la majorité des habitants, ne peut pas davantage être révoquée en doute. La constatation du caractère linguistique de l'idiome dans lequel est conçue la seconde rédaction de toutes les inscriptions officielles des monarques achéménides, résultat dé-

(1) De là les histoires de harem inventées pour prouver aux Égyptiens que Kambouziya (Cambyse) était le petit-fils de Ouah-ab-Râ (Herodot., III, 2), et par conséquent le véritable et légitime successeur de la XXVIe dynastie, venu châtier l'usurpation de Aah-mès et de sa famille.

(2) Herodot., I, 163; IV, 165 et 197; VI, 64; Thucyd., I, 14, 18, 23; Æschyl., *Pers.*, v. 787; Aristoph., *Lysistrat.*, v. 615; *Thesmophor.*, v. 316; *Pax*, v. 108.

(3) En entendant ce terme dans le sens spécial où je l'emploie, aute d'un autre meilleur, pour désigner un certain groupe bien déterminé de populations dans l'Asie antique; je me suis expliqué, à cet égard, d'une façon que je crois suffisamment nette pour qu'on ne travestisse pas l'usage que je fais de ce mot, dans mon *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édition, t. I, p. 363-367.

sormais certain des recherches de Westergaard (1), de Saulcy (2), de Norris (3) et de Mordtmann (4), et surtout des travaux plus récents, bien plus avancés et plus méthodiques, de M. Oppert (5), n'a aucunement infirmé les arguments décisifs, tirés surtout de la place particulièrement honorable donnée au texte de cet idiome, immédiatement après le texte perse et avant le texte assyro-babylonnien, qui dès les premières études sur ces monuments avait fait regarder l'idiome en question comme celui de la Médie. Mais ce n'était pas l'idiome de l'aristocratie aryenne, dont le langage était identique à celui des Perses, et à laquelle par conséquent le texte perse s'adressait aussi bien qu'aux descendants des compagnons de Kourous ; ce ne pouvait être que celui du peuple soumis à cette aristocratie.

Pour quiconque étudie comparativement les trois

(1) *Zur Entzifferung der Achæmenidischen Keilschrift zweiter Gattung*, dans le tome VI de la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; On the deciphering of the second Achæmenian or Median species of arrowheaded writing*, dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires du Nord*, 1845.

Voy. aussi Hincks, *On the first and second kinds of Persepolitan writing*, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXI, 1re partie.

(2) *Recherches analytiques sur les inscriptions du système médique*, Paris, 1850, extrait du *Journal asiatique*.

(3) *Mémoir on the scythic version of the Behistun inscription*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1re série, t. XV, 1re partie (1853).

(4) *Ueber die Keilinschriften zweiter Gattung*, dans les tomes XVI et XXIV de la *Zeitschrift der Deutschen morgenlændischen Gesellschaft*.

(5) *Le peuple et la langue des Mèdes*, Paris, 1879.

rédactions successives de la grande inscription de Behistoun, il ne saurait être douteux que la langue de la seconde rédaction n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a pris, en effet, pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse, ni pour le texte babylonien (1).

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse quelques explications destinées à éclairer le lecteur (2), explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un acte officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages (3) au nom d'Ahouramazda, *Ora-*

(1) Voy. G. Rawlinson, p. 429, note 8, du tome Ier de sa traduction d'Hérodote.

(2) J'ai déjà signalé cet ordre de preuves, et celles qui se tirent de la manière dont sont présentés certains noms de lieux, dans mes *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 14 et suiv. M. Oppert y est revenu depuis, avec l'autorité qui caractérise tout ce qui sort de sa plume : *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 12 et suiv.

(3) Col. 3, l. 77 et 79.

masda annap Harriyanam (1), « Ahouramazda, le dieu des Aryens (2). »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhagæ de Médie (3), le perse dit *Ragâ nâmâ dahyâus Mâdaiy*, « Rhagæ, contrée ainsi nommée en Médie, » et le babylonien traduit exactement *mat Ragâ šumšu Madai*. La seconde version, au contraire, met purement et simplement *Rakkan* (4), le nom étant trop connu pour ceux à qui cette version s'adressait pour avoir besoin de commentaires, preuve décisive que c'étaient des Mèdes. Il était nécessaire d'expliquer aux Perses et aux Babyloniens ce qu'était Rhagæ ; pour les Mèdes seuls c'était une ville de leur pays assez fameuse pour qu'il suffit de la nommer, ce que les autres textes ne font que pour Babylone, Pasargardes (*Paisiyâuvâdâ*), Ecbatane (*Hangmatâna*) et Arbèles en Assyrie, les capitales des trois divisions principales de l'empire auxquelles correspondait la distinction des langues officielles et une ville sainte dont la renommée religieuse était universelle dans l'Asie antérieure (5). Ajou-

(1) Dans ces citations des textes médo-élamites je suis la méthode de transcription de M. Oppert.

(2) « Ce qu'il y a de frappant dans cette formule, remarque avec raison M. Oppert, c'est l'emploi du génitif pluriel perse, *Ariyanam* transcrit *Harriyanam*, au lieu du médique *Harriaypinna*. »

(3) Table II, § 13, et table III, § 1 du texte perse.

(4) Table II, l. 54 et 73 du texte médo-élamite.

(5) Pour les Assyro-Babyloniens on avait moins besoin que pour personne autre de préciser la situation d'Arbèles. Quant aux Mèdes, ils avaient dû prendre l'habitude, sous leurs derniers rois, de considérer cette ville comme de leur pays, auquel, après la ruine de Ninive, avait été annexée toute la portion de l'Assyrie située sur la rive gauche du Tigre (Xenoph., *Anabas.*, III, 47 ; voy. *Lett. assyr.*, t. I, p. 90).

tons, avec M. Oppert (1), que la ville de Rhagæ n'est pas désignée dans le texte du second système, comme dans le babylonien, par la pure et simple transcription de son nom perse ou, pour nous servir du terme même employé par les rédacteurs de la chancellerie des Achéménides, aryen (2), *Ragâ*, mais par une forme spéciale, *Rakkan*, munie d'une désinence propre à l'idiome de ce texte. C'était donc une ville qui avait un nom spécial dans le pays où l'on parlait l'idiome en question, qui par conséquent y appartenait ou en était limitrophe (3).

(1) *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 13.

(2) C'est là le terme consacré, du moins en médo-élamite. La tablette supplémentaire de l'inscription de Behistoun, qui ne subsiste plus que dans la rédaction du second système, et où M. Oppert a cru trouver une mention de l'Avesta (*Journal asiatique*, 6e série, t. XIX, p. 293 et suiv.; *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 186 et 192; voy. les objections très-sérieuses de Mgr C. de Harlez, *Avesta*, 2e édit., p. IX et CCXII, et celles de M. J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. LII), parle de documents rédigés en langue aryenne. Pour ma part, je crois qu'il ne s'agit pas de livres, comme le pense mon illustre maître et ami, mais de l'inscription elle-même, formée d'une série de tables juxtaposées (ce qu'indique le collectif *dippimas*) et de sa rédaction première en perse. Je traduis: *dippimas daiyĉikki hutta harriyava appo sassa innê ginri... kutta riluik kutta u tippapêpraka. vasnê dippimas gittinni daiyaos varrita hativa u vaggiya dassumunpê çapis.* « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle qu'il n'en existait pas antérieurement . . . . et elle fut écrite, et je la distribuai; puis j'envoyai l'inscription ci-dessous (le texte de l'inscription) dans tous les pays, et les peuples en eurent connaissance. » Quoi qu'il en soit de cette divergence d'interprétation d'un passage très-difficile, il reste en tous cas un fait certain : c'est que dans l'idiome de la seconde rédaction des documents officiels des Achéménides on appelait *harriya*, « aryen », la langue perse. Ce n'était donc pas pour le peuple mède seulement le parler des Perses, mais aussi celui de l'élément aryen de leur nation, de celui qui, d'après Hérodote, s'intitulait lui-même Ἄριοι.

(3) L'idiome de la seconde rédaction des inscriptions des Achémé

Encore dans un autre endroit, quand il s'agit du canton d'Aoutiyârâ, sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le texte perse (1) dit *Autiyârâ nâmâ dahyâus Arminaiy,* et le texte de la seconde rédaction (2) seulement *batin Haotiyarus hisê,* « le canton nommé Aoutiyârâ, » sans se croire obligé à en déterminer la position, considérée comme sue de tous les lecteurs.

Ajoutons à ceci que dans deux localités de l'ancienne Médie, à Khillik, au sud du lac d'Ouroumiah, et dans le défilé de Keleschin, les voyageurs ont signalé des inscriptions unilingues, tracées avec les caractères et dans la langue de la seconde version des textes trilingues des Achéménides (3).

Toutes ces preuves, dont je ne crois pas m'exagérer la force, me semblent établir que c'est bien, comme le soutient aussi M. Oppert, à une partie de la population de la Médie, à son vieux fond non-aryen auquel s'était superposée une aristocratie iranienne, qu'appartenait en propre cette langue agglutinative, dont le mécanisme se rapproche d'une façon si remarquable de celui des idiomes altaïques, et en particulier des idiomes turcs. Dans l'usage officiel de la chancellerie des Achéméni-

nides ajoute aussi la désinence *an* aux noms de l'Assyrie, *Assuran,* et de la Perse, *Parsan*, deux pays limitrophes de la Médie, et pour lesquels il est tout naturel que des appellations ayant revêtu une forme indigène aient été adoptées dans la bouche des Mèdes non-aryens.

(1) Table II, § 11.

(2) Table II, l. 45.

(3) Spiegel, *Erân*, p. 34.

des, elle représentait la tradition de l'empire médique ; de là la place d'honneur qu'on lui donne avant le babylonien, suivi à son tour de l'égyptien dans les inscriptions quadrilingues. J'écarte donc absolument pour la désigner le nom de *scythique*, proposé par Norris et que rien ne justifie. J'écarte aussi celui d'*élamite*, mis en avant par Mordmann et par M. Sayce, car il me paraît encore inexact (1). Sans doute M. Sayce a eu parfaitement raison d'insister, dans un savant et ingénieux mémoire (2), sur l'étroite parenté de l'idiome de la seconde rédaction des textes des Achéménides avec celui des inscriptions de Suse (3), et encore plus avec le dialecte spécial des inscriptions de Mal-Amir (4), dans le pays des Amardes (5). Mais cette parenté ne va pas jusqu'à l'identité. Il y a des différences bien caractérisées entre les différents langages qui se

(1) C'est ce que montre par de très-solides raisons M. Oppert : *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 15 et suiv.

(2) *The languages of the cuneiform inscriptions of Elam and Media*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, p. 465-485.

(3) Toutes les inscriptions susiennes jusqu'à présent connues ont été publiées, en majeure partie d'après les copies de Loftus, dans mon *Choix de textes cunéiformes inédits*, 2e fascicule, nos 31-35. Avec une des inscriptions de Mal-Amir, elles ont été, de la part de M. Oppert, l'objet d'une étude capitale : *Les inscriptions en langue susienne, essai d'interprétation*, publié dans le *Congrès international des Orientalistes, Compte-rendu de la première session*, Paris, 1873, t. II, p. 179-216.

(4) Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. 31 et 32, 36 et 37.

(5) *Hapirti* des textes médo-élamites, *Aipir* des inscriptions de Mal-Amir, *Apharsâê* de *Ezr.*, IV, 9 (voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 65), Ἀμάρδοι ou Μάρδοι de Strabon (XI, p. 361) et d'Arrien (*Indic.*, 40).

rapprochent ainsi d'eux-mêmes, et le susien ou élamite, ainsi que l'amardien, doivent être tenus pour des idiomes spéciaux, distincts de celui qui, dans les usages de la chancellerie des rois de Perse, représentait le parler de la majorité du peuple des Mèdes (1). Il me paraît donc que pour ce dernier on ne peut hésiter qu'entre les trois désignations de : *médique*, qu'adopte M. Oppert, mais qui, à mes yeux, offre l'inconvénient de trancher, dans un sens que je crois inexact, la question (2) de savoir auquel des deux éléments ethniques de la population de la Médie appartenait proprement et originairement le nom de Mèdes; *proto-médique,* proposé par M. Maury et que j'ai longtemps employé, qui est parfaitement acceptable, bien qu'ayant une forme qui se rapproche des allures de la nomenclature chimique plutôt que de celles qui sont habituelles dans la nomenclature linguistique; enfin *médo-élamite*, que je préférerais aujourd'hui y substituer, comme exprimant à la fois le caractère médique de la langue et son affinité avec celles des peuples du 'Èlâm.

L'existence de deux éléments divers de race et de langage, l'un aryen et l'autre touranien, dans la population de la Médie à l'époque des Achéménides, et évidemment aussi dans la période antérieure, leur si-

(1) Voy. ce que j'ai déjà dit de cette distinction : *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldœer,* p. 364-372; *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 363 et suiv.

(2) Nous l'examinerons un peu plus loin.

tuation réciproque et leur proportion sur l'ensemble des habitants du pays, ressortent, du reste, de la façon la plus formelle d'un important et célèbre passage d'Hérodote (1). Il dit en effet que les Mèdes se divisaient en six γένεα, les Buses, les Parêtacêniens, les Struchates, les Arizantes, les Budiens et les Mages. A part les Παρητακηνοί ou nomades, perse *paraitakâ* (2), qui habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (3) et situé le long des frontières de la Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient par une peuplade particulière, mais — nous le savons pas l'accord unanime des témoignages — étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en conclure que les γένεα d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant chacune son district, comme les tribus qu'il signale plus loin (4) chez les Perses, mais des classes de la population, presque des castes, et que le mot de tribu ne peut s'y appliquer qu'avec son sens grec ou romain,

(1) I, 101.

(2) Ils figurent déjà, sous le nom de *Partakka* ou *Partukka*, comme vaincus par les Assyriens, dans le prisme d'Asschour-a'h-iddina, col. 4, l. 19 et 20: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 46; voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 66 et suiv.

(3) Strab., XI, p. 522 et 524; Diod. Sic., XIX, 34; Arrian., *Exped. Alex.*, III, 19; Plin., *Hist. nat.*, VI, 26 et 27; Ptol., VI, 4, 3; Steph. Byz., *v.* Παραίτακα.

(4) I, 125.

indiquant les divisions des habitants d'une même cité.

Les noms rapportés par Hérodote appartiennent à la langue perse ; la forme n'en est aucunement altérée, et il est facile de reconnaître, comme l'a déjà fait M. Oppert (1), que ces appellations caractérisent l'origine ou la manière de vivre de chaque γένος :

Βουζαί — « autochthones, » perse *bûzâ*, sanscrit *bhug'â ;*

Παρητακηνοὶ — « nomades, » perse *paraitakâ;*

Στρούχατες — « habitant des tentes, » perse, *čatrauvatis*, sanscrit *čatravat;*

Ἀριζαντοί — « de la race des Aryas, » perse *aryiazantu*, sanscrit *âryag'antu ;*

Βούδιοι — « tenanciers du sol, » perse *bûdiyâ;*

Μάγοι — « saints, sacrés, » perse *magus*, à comparer au védique *maghâ* (2).

(1) Études assyriennes, *Inscriptions de Borsippa,* p. 171 ; voy. Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* t. I, p. 16 ; F. Justi, *Geschichte des alten Persiens,* p. 2.

(2) Le zend *mageus* est employé avec ce sens dans *Yaçna,* LIII (LII), 7 ; voy. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I, p. LI. C'est là, me semble-t-il, la meilleure étymologie du nom de la tribu sacerdotale des Mages, celle qui se concilie le mieux avec le dire des Grecs que μάγος signifiait en même temps « prêtre » et « dieu » (Apollon. Tyan., *Epist.* XVII).

Cependant il faudrait adopter une autre étymologie du mot perse *magus* et son explication par le sens de « grand, » si l'on admettait, avec Westergaard (dans sa préface au *Zend-Avesta*, p. 17), Mgr C. de Harlez (*Avesta,* 2e édit., p. CXCI) et M. J. Darmesteter (*The Zend-Avesta*, t. I, p. LI), que le *môghu* de *Yaçna*, LXIV, 25, désigne un Mage comme membre du sacerdoce, ce qui est encore douteux et que n'admettent pas tous les commentateurs (voy. M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 4e édit., t. IV, p. 142). Quant au *magavan*

Puisqu'une des classes de la population, un des γένεα d'Hérodote, s'intitulait spécialement, et pour se distin-

de *Yaçna*, L, 15, qu'on en a aussi quelquefois rapproché, il n'a rien à voir ici (voy. Spiegel, *Avesta*, t. II, p. 168).

En tous cas, il ne me paraît pas sérieusement contestable, bien que M. Spiegel conserve des doutes à cet égard (*Erân. Alterthumsk.*, t. III, p. 585), que le nom de *magus* ne soit purement iranien et que les Mages n'aient constitué une des tribus aryennes de la population de la Médie, non une tribu scythique ou touranienne, comme le voudrait la théorie mise en avant par sir Henry Rawlinson et adoptée par presque tous les savants de l'école anglaise. Il est vrai que Fox Talbot (*Journ. of the Royal Asiatic Society*, nouv. sér., t. IV, p. 4, n° 148) et M. E. Schrader (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 274) ont proposé de faire dériver le nom des Mages de la Médie du titre sacerdotal babylonien *emga*. Comme quelques uns avaient cru pouvoir attribuer à ce titre de *emga* une origine suméro-accadienne, l'opinion développée par M. E. Schrader, et que M. Spiegel (*Erân. Alterthumsk.*, t. III, p. 585) ne repousse pas absolument, s'est greffée sur la théorie scythique ou touranienne, et certains en sont venus à considérer le nom de *magus* comme emprunté à un terme *emga*, qui aurait été commun aux idiomes de la population antisémitique de la Chaldée et de la population antéaryenne de la Médie. C'est dans ces termes que M. F. Justi a récemment adopté l'étymologie en question (*Geschichte des alten Persiens*, p. 68). M. von Gustchmid (*Neue Beitræge zur Geschichte des alten Orients*, p. 112) et M. James Darmesteter (*Revue critique*, 23 février 1880, p. 150 et suiv.) ont déjà combattu une semblable opinion, et je me range entièrement à leur avis, mais par d'autres raisons, empruntées aux études assyriologiques.

L'existence du titre sacerdotal babylonien *emga* est incontestable. Nous le voyons porté par Nabou-koudourri-ouçour dans l'inscription de Borsippa, col. 1, l. 4 (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 51, n° 1) et à la l. 11 de la colonne 1 du cylindre à deux colonnes trouvé à Babylone et conservé au Musée Britannique (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 52, n° 3); le père du roi Nabou-na'dou est qualifié de *rubu emga* (*Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 68, n° 2, l. 3; n° 3, l. 6; n° 4, l. 3). Ce dernier titre doit être, sans aucun doute possible, assimilé au *rab-mâg* babylonien de *Jerem.*, XXXIX, 3. Et c'est aussi l'existence, à Babylone et en Chaldée, de prêtres ou de docteurs qualifiés de *emga* qui explique la mention, chez un certain nombre d'écrivains classiques, de Mages babyloniens, tantôt dis-

guer des autres, « race des Aryas, » il est évident que c'est que le reste de la population n'était pas de cette

tingués des Chaldéens, tantôt leur étant assimilés (Plat., *I Alcibiad.*, 37; Justin., I, 1; Diogen. Laërt., I, 8; Plin., *Hist. nat.*, XXX, 2; XXXVII, 49; Apul., *Florid.*, II, 5; Tatian., *Orat. ad Graec.* 1; Suid., *v.* Μαγικὴ et Ζωροάστρης; *Constit. Apostolic.*, IV, 26; Clem. Alex., *Stromat.*, V, p. 598, ed. Potter; Arnob., *Adv. gent.*, I, 52; voy., Spiegel, *Erân. Alterthumsk.*, t. III, p. 590). Mais, quoi qu'en disent pour en tirer des conclusions différentes M. von Gutschmid (*loc. cit.*) et M. Spiegel (*Erân. Alterthumsk.*, t. III, p. 589), rien n'autorise à établir un lien quelconque entre le *emga* de la Chaldée et le *magus* de la Médie, à voir dans les uns la copie des autres. Il n'y a en réalité de commun entre eux qu'une certaine assonance, encore assez éloignée, de leurs noms, qui a conduit les Grecs à les transcrire de la même manière.

Du reste, le mot *emga* lui-même n'est aucunement scythique ou touranien. Il est absolument étranger à la langue médo-élamite, dont les textes empruntent purement et simplement pour rendre l'idée de « Mage, » la forme perse *magus* (Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 272), preuve décisive de l'origine aryenne de ce nom. Il est même aujourd'hui linguistiquement impossible, avec le progrès des études, de voir encore dans le babylonien *emga* un terme suméro-accadien. Si j'ai eu le tort de l'admettre (*La langue primitive de la Chaldée*, p. 367), après Fox Talbot (*Journ. of the R. Asiat., Society*, nouv. sér., t. IV, p. 4) et Norris (*Assyr. diction.*, p. 156 et 743), c'est que la vraie lecture suméro-accadienne de l'idéogramme *IM* dans le sens de « gloire, majesté, crainte, respect, » était ignorée. On pensait qu'elle était *im*, ce qui eût donné la dérivation d'un adjectif *imga*. Mais il est maintenant établi de la manière la plus formelle par Syllab. AA nº 51, p. 50, qu'elle était *nî* (voy. Fr. Lenormant, *Les Syllabaires cunéiformes, édition critique*, p. 45 et suiv.). L'adjectif « glorieux, vénéré, majestueux, » qu'on en formerait par le suffixe de dérivation *ga* (formation dont je maintiens toujours l'existence déniée par M. Friedrich Delitzsch et ses disciples, entre autres M. Paul Haupt; voy. mes *Études cunéiformes*, III, p. 64 et suiv.), serait donc *nîga*, qui n'a plus aucun rapport avec le *emga* qn'on n'a encore jusqu'ici rencontré que dans des textes en langue assyrienne sémitique.

Ce dernier mot a sa lecture assurée de la façon la plus formelle par la variante orthographique *e-im-ga*. Elle le caractérise comme un mot sémitique ayant un ע pour articulation initiale. Il n'y a donc pas à douter que ce ne soit une forme dialectique, tenant à

race ; et l'existence d'une race différente, plus anciennement en possession du sol, et qui y était restée attachée, n'est pas moins spécialement indiquée par le nom spécial d' « autochthones, » donné à une autre classe. Ainsi, l'étude de la nomenclature des γένεα médiques chez Hérodote vient encore confirmer ce que nous avons cru voir ressortir des considérations précédentes.

Il me paraît difficile d'admettre que les Aryas, devenus les dominateurs de la contrée, aient pu donner le nom particulier de « saints, » de « divins » ou de « grand » à une tribu qui n'aurait pas appartenu à la race conquérante. Dès lors il me semble que l'on discerne clairement la division ethnique des classes ou γένεα signalés par Hérodote dans la nation mède. D'abord deux tribus aryennes et dominantes, l'une guerrière et l'autre sacerdotale, *Ariyazantu* et *Magus ;* puis, au-dessous de celles-ci, quatre tribus soumises, apparte-

la prononciation spéciale de Babylone, pour *emqu*, « savant, docteur, » de la racine עמק, ainsi que l'avaient d'abord admis M. Oppert (*Études assyriennes*, *Inscription de Borsippa*, p. 28), moi-même (*Journ. asiatique*, 6e série, t. XV, p. 342), M. E. Schrader (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 275), et que M. Stan. Guyard l'a de nouveau démontré tout récemment (*Revue critique*, 22 mars 1880, p. 241). On objecte, il est vrai, l'irrégularité, au point de vue de la grammaire assyrienne, de la désinence *emga* au lieu de *emgu* au nominatif. Mais les irrégularités de ce genre, dans les désinences des noms, ne sont pas rares dans les textes babyloniens du temps de Nabou-koudourri-ouçour, époque où la langue était déjà fort corrompue. Quand ce roi, comme appartenant à la caste sacerdotale des Chaldéens, s'intitule *mudâ emga,* « savant docteur » (*Inscr. de Borsippa,* col. 1, l. 4), on observe dans le participe *mudâ*, pour *mudû*, la même irrégularité que dans *emga* pour *emgu*.

nant à la vieille race du pays antérieure à la conquête, c'est-à-dire touranienne, constituant le fond de la population rurale et divisées en deux groupes, les agriculteurs sédentaires, *Buzâ* et *Bûdiyâ,* et les nomades pasteurs, *Paraitakâ* et *Catrauvatis.*

Cette dernière distinction des classes rurales en nomades et sédentaires est encore indiquée par une phrase importante de l'inscription de Behistoun. On y lit dans le texte perse (1) : *Kâra Mâda hya* [*vithâ*]*patiy âha;* dans le médo-élamite (2) : *dassumun Madapê appo ummanni ;* enfin dans le babylonien (3) : *uqum ša Madaï mala ina biti*, trois phrases exactement correspondantes et qui veulent dire toutes trois : « le peuple mède qui habite des maisons. » On ne caractérise dans une nation ceux qui habitent des maisons que lorsqu'une partie de la même nation est à l'état nomade, vivant sous des tentes. La division de la nation en nobles, laboureurs et pasteurs est indiquée également chez les Perses par Hérodote (4).

Remarquons en outre que si le doute n'est pas possible sur l'origine touranienne des deux tribus de pasteurs et d'une de celle des agriculteurs, les « autochthones » proprement dits, on pourrait admettre avec une certaine vraisemblance qu'une partie des agriculteurs appartenait au sang aryen ; ce seraient les Βούδιοι ou *Bûdiyâ*, auxquels on attribuerait une sem-

(1) Table II, § 5.
(2) Table II, l. 11.
(3) L. 43.
(4) I, 125.

blable origine. Dans ce cas, la nation aryenne qui se superposa aux plus antiques habitants de la Médie aurait été déjà elle-même divisée, avant son invasion, en les trois classes d'hommes que reconnaissent les livres attribués à Zarathoustra, prêtres, guerriers et agriculteurs (1). Ces trois classes furent représentées par la légende comme issues de Zarathoustra en personne (2), et lui-même est dit avoir été le premier prêtre, le premier guerrier et le premier cultivateur (3). Il est remarquable que *Vendîdâd*, I, 60, appelle Ragha, la Rhagæ des écrivains classiques, qui fut pendant longtemps, nous le montrerons tout à l'heure, le foyer et le lieu de station des Mèdes aryens avant qu'ils n'envahissent la Grande-Médie, à la fin du IXe siècle avant l'ère chrétienne, — qu'il appelle, dis-je, cette ville « Ragha aux trois tribus, » expression où la tradition parsie a toujours vu, et avec toute raison, une allusion aux trois classes de la société iranienne antique (4).

Si cette conjecture était adoptée, on trouverait dans l'énumération d'Hérodote trois γένεα aryens et trois touraniens, et il aurait groupé ensemble ceux de chaque origine, en commençant leur énoncé par les non-aryens.

(1) *Vendidâd*, XIV, 26 et suiv.; *Yaçna*, XIV, 5 et suiv; cf. *Schâyast lâ-Schâyast*, XIII, 9; voy. Spiegel, *Avesta*, t. II, p. V et suiv.; C. de Harlez, *Avesta*, 2e édit., p. CLX.

(2) *Boundehesch*, XXXII, 5; voy. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I, p. XLVII et 21.

(3) *Yescht* XIII, 88.

(4) Voy. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, XLVII.

Quoi qu'il en soit de cette dernière question, qu'on ne peut trancher que par conjecture, un fait est certain : c'est qu'à l'époque des Achéménides, et bien évidemment aussi dans l'époque immédiatement antérieure, la Médie nous offre dans sa population deux races, l'une conquérante et l'autre conquise, conservant sous le même sceptre leur existence distincte, leur langage propre, superposées et non fondues entre elles, une minorité aryenne en possession de tout le pouvoir, comme de la force guerrière, et constituée en aristocratie dominatrice, puis une majorité touranienne courbée sous le joug des Aryas, peuplant les campagnes, adonnée à la vie agricole ou pastorale ; et aux diverses catégories de cette population soumise les conquérants aryens ont imposé des appellations de leur propre langue, indiquant leur origine ou leurs occupations.

Un dernier et précieux indice de cet état de choses résulte encore du fait que dans l'idiome médo-élamite, tel que nous le font connaître les inscriptions des Achéménides, tous les mots du langage politique et administratif sont directement empruntés à l'idiome aryen des classes supérieures, c'est-à-dire au perse. Tels sont *datam*, « loi, » perse *dâta* (1) ; *pirramataram*, « empereur, » perse *framâtar* (2) ; *saksabavana*, « satrape, gouverneur de province, » perse *khsathrapâ-*

(1) Il y a pourtant, parallèlement à celui-ci, un mot national, *ukku*, pour dire « loi. »

(2) On remarquera que l'altération médo-élamite de la forme perse est exactement pareille à celle du nom propre *Fravartis*, modifiée en *Pirruvartis*, preuve décisive, à mes yeux, de ce que ce nom est bien aryen.

van (1) ; *dayiyaus* et *dayiyaos*, « pays, district, » perse *dahyâus*. Il en est de même de certaines expressions religieuses comme *siyatis*, « la bonne fortune, le bonheur (2), » perse *siyâtis*, et le prétérit *battiyavanyi*, « j'ai imploré, invoqué, » perse *patiyâvaihy* ; de quelques adjectifs exprimant des idées compliquées, tels que *baruzanam*, « multilingue, » perse *paruzana, vîspazanam*, « omnilingue » (au génitif pluriel), perse *viçpazanânâm* ; enfin des termes qui dési-

(1) *Sattarrita* est donc bien, par analogie, une transcription de l'aryen *khsathrita*, et non pas celui-ci un nom médo-élamite arrangé à l'aryenne.

(2) C'est cette signification qu'attribue définitivement au mot si discuté du perse, *siyâtis*, sa traduction assyro-babylonienne par *dumqu*, « bonne fortune, bonheur » (Naqseh-i-Roustam, l. 2 ; Inscr. D de Persépolis, l. 3; Inscr. E, l. 3; Inscr. Ca, l. 2; Inscr. Cb, l. 4 ; Inscr. F de l'Elvend, l. 7 ; Inscr. K de Van, § 1, l. 3), et *gabbi nu'hšu*, « la plénitude de l'abondance de biens » (Inscr. O de l'Elvend, l. 6), deux expressions bien connues et dont le sens ne saurait faire l'objet d'un doute. C'est donc ce terme que traduit le *schâlôm* de *Is.*, XLV, 7. Les paroles que le prophète met dans la bouche de Yahveh : *'ôséh schâlôm ûbôrê râ'*, « je fais le salut et je crée le malheur, » sont manifestement allusives à la phrase de la confession de foi officielle que les Achéménides ont fait graver dans un grand nombre d'endroits : *hya siyâtim adâ martiyahyâ*, « lui (Aouramazdâ) a donné la bonne fortune de l'homme. » Elle revendique ce bienfait pour Yahveh, et en même temps elle oppose à la doctrine du dualisme, d'après laquelle Ahouramazda est l'auteur de la *siyâtis* seule, tandis qu'un autre principe ennemi produit le mal, la foi rigidement monothéiste d'après laquelle Yahveh crée également le bonheur et le malheur comme il crée la lumière et les ténèbres.

« Je suis Yahveh, et il n'y en a point d'autre (allusion au nom d'Ahoura, qui, entendu dans le sens de « l'Être, » pouvait être pris comme un synonyme de Yahveh).
Je forme la lumière et je crée les ténèbres,
je fais le salut et je crée le malheur ;
moi, Yahveh, je fais toutes ces choses. »

gnent les degrés de parenté supérieurs à la simple filiation, comme *niyakka*, « grand-père, » perse *niyâka*, et *abbayniakka*, « bisaïeul, » perse *apaniyâka*. Tous les termes d'architecture sont encore dans le même cas : *dazzaram*, « palais, » perse *tačaram* ; *isdana*, « lieu réservé, consacré, » perse *çtâna* ; *ardasdana* et *arçakinna*, deux expressions de sens encore obscur, perse *ardaçtâna* et *âthangaina* ; *habadana*, « palais, partie du palais, » perse *apadâna*. Un fait pareil est toujours la preuve palpable de la conquête d'un peuple encore à demi-barbare par un peuple plus avancé dans la civilisation, qui devient son maître. Nous devons même en conclure nécessairement, au point de vue historique, que l'empire médique renversé par Kourous était aryen par ses princes et par sa classe dominante, et non point touranien, comme le voudrait M. Oppert. Car dans ce dernier cas il aurait su se créer un langage politique et administratif puisé dans la langue indigène de l'élément non-aryen de la population, sans être obligé d'en emprunter les termes à l'idiome aryen ou perse (1). Les Mèdes aryens se montrent donc à nous,

(1) Nous avons ici une preuve de plus de ce que la langue de la seconde rédaction des inscriptions des Achéménides était bien celle des Mèdes non-aryens, point celle des 'Elamites ou Susiens. En effet, le 'Èlâm était depuis la plus haute antiquité le siége d'une monarchie puissamment constituée et parvenue au plus haut degré de civilisation. Et cette monarchie s'était créé, comme de juste, un vocabulaire politique et administratif national complet. Il se trouve dans ses inscriptions, et les textes médo-élamites des Achéménides ne le connaissent pas. Or, s'il s'agissait du même peuple, il aurait conservé les termes de ce vocabulaire pour traduire ceux du perse, ce qui s'observe dans la rédaction assyro-babylonienne des mêmes documents de la chancellerie achéménide.

à l'époque des Achéménides et antérieurement, à celle de l'empire des Fravartis et des Ouvakhsatara, dans la même situation par rapport aux premiers occupants du sol, appartenant à une autre race, qu'encore aujourd'hui sont les Magyars dans la Hongrie.

L'existence des deux éléments ethniques de la population de la Médie, aryen et touranien, une fois constatée et leur position réciproque déterminée, est-il possible d'arriver à reconnaître quel est celui des deux qui a introduit dans cette contrée les noms de Mèdes et de Médie? La question a une haute importance pour l'étude du chapitre x de la *Genèse*. En effet, si l'on parvenait à établir que le nom de *Mada* ou *Madai* était déjà appliqué au pays de Médie avant l'établissement des tribus aryennes, appartenait à la langue de la population plus ancienne, la date de l'arrivée de ces tribus et de leur apparition sur la scène de l'histoire de l'Asie antérieure n'aurait plus aucune influence sur la fixation de la date à laquelle remonte le tableau ethnographique du premier livre du Pentateuque; on pourrait, du moins sur ce point, le faire remonter aussi haut qu'on voudrait. Si, au contraire, ce sont les tribus aryennes qui ont apporté ce nom avec elles, la date de leur immigration en Médie, que l'on peut déterminer en ce qui concerne la Grande-Médie d'après les documents assyriens, fixera une limite précise dans le temps, au-dessous de laquelle il faudra forcément

placer la rédaction de la table ethnographique ou ethonogénique.

Jusqu'à présent toutes les étymologies aryennes proposées pour le nom de la Médie sont absolument inacceptables, et les esprits sages, comme M. Spiegel (1), s'abstiennent d'en donner. Celle de Von Bohlen (2), adoptée par Tuch (3), Gesenius (4), Knobel (5) et Hitzig (6), laquelle rattache ce nom au sanscrit *madhya*, « milieu, » en vertu de l'idée qui faisait considérer la Médie comme le centre de l'Asie (7), n'est en réalité qu'un simple calembour sans valeur scientifique sérieuse. En présence de cet insuccès des tentatives faites pour expliquer l'origine du nom dans le domaine des langues européennes, — insuccès dont on ne doit pourtant pas tirer des conséquences trop rigoureuses, — M. Oppert (8) a cherché la solution du problème dans une tout autre voie. Pour lui, *Mada* est un mot touranien signifiant « pays ; » c'est donc la population primitive et non-aryenne qui l'a appliqué à la Médie, en la désignant comme le « pays » par excellence, et

(1) *Erân*, p. 45.

(2) *Allgem. Literat. Zeit.* de Halle, 1834, nº 116; et aussi dans son Commentaire de la Genèse, sur x, 2.

G. Wahl (*Vorder und Mittel-Asien*, p. 534) proposait également la même explication.

(3) *Commentar ueber die Genesis*, 2ᵉ édit., p. 164.

(4) *Thesaurus*, p. 768.

(5) *Die Vœlkertafel*, p. 72.

(6) *Iesaia*, p. XXI.

(7) Polyb., V, 44.

(8) *Études assyriennes, Inscription de Borsippa*, p. 171 et suiv.; *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 11.

depuis lors il y est resté attaché. Son origine remonte ainsi dans le plus lointain passé, bien avant l'arrivée des Aryas, et son caractère, au lieu d'être ethnique, a toujours été exclusivement géographique. L'immense et légitime autorité qui s'attache au nom de M. Oppert a donné crédit auprès d'un très-grand nombre de savants à cette opinion, si séduisante au premier aspect. On peut dire qu'elle est aujourd'hui la théorie dominante, et dernièrement encore M. F. Justi y donnait son adhésion (1). Cependant — et l'on sait que ce n'est point par peur du *touranisme*, dont je suis un des partisans en matière d'histoire de l'Asie antérieure dans la plus haute antiquité — je crois devoir repousser cette opinion, comme je l'ai déjà fait ailleurs (2). Le suméro-accadien possède bien un mot *mada*, « pays, » dérivé, par le moyen d'un suffixe *da*, d'un radical monosyllabique primitif *ma*, que nous rencontrons aussi dans les textes ; et ce suméro-accadien *mada* a été probablement la source de l'assyrien *mâtum, matu,* passé ensuite dans l'araméen (3). Mais s'il est peut-être permis de rapprocher (4) du radical primordial *ma*, « lieu, pays, » du suméro-accadien, le suffixe *ma* ou *va* qui forme le cas locatif dans la déclinaison médo-élamite (5), le mot *mada* n'existe pas dans les textes que nous possédons de cette dernière langue, et rien absolument

(1) *Geschichte des alten Persiens*, p. 2.

(2) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 27.

(3) Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée,* p. 98, 116 et 130.

(4) *Ibid.*, p. 404.

(5) Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 51.

n'autorise à supposer qu'il ait fait partie de son vocabulaire. Le point de départ qui eût justifié l'explication du nom de la Médie par ce mot *mada* fait donc défaut ; nous n'avons scientifiquement aucun droit de le faire intervenir dans la question.

Par les Mèdes non-aryens, tels que nous connaissons par les inscriptions les usages de leur langue, *Mada* est exclusivement un nom propre, que son identité avec la forme perse *Mâda* semble indiquer comme provenant de celle-ci. Et ce n'est jamais pour eux un nom de pays, mais un nom de peuple. La règle, dans l'idiome médo-élamite, est que des noms de pays et de ville on forme l'ethnique par le moyen d'un suffixe *irra, rra*. Ainsi *Parsan*, « la Perse, » *Harminiya*, « l'Arménie, » *Assagartiya*, « la Sagartie, » *Babilu*, « Babylone, » font *Parsarra*, « Perse, » *Harminiyarra*, « Arménien, » *Assagartiyarra*, « Sagartien » *Balilura*, « Babylonien. » Mais *Mada* est un « Mède, » comme *Sakka* un « Scythe, » *Harbaya* un « Arabe, » et non point la Médie, la Scythie, l'Arabie. Quand on veut désigner le pays, on emploie le pluriel *Madapê*, comme *Sakkapê* ou *Harbayap* (1) ; plus exactement on dit que telle chose s'est passée, que tel lieu est situé « chez les Mèdes, chez les Scythes, chez les Arabes, » au lieu de dire « en Médie, en Scythie, en Arabie. » En un mot, les habitudes de langage des inscriptions médo-élamites ne connaissent pas un pays de Médie, mais un peuple mède, et c'est ce peuple que désigne le nom de *Mada*.

(1) Voy. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 12.

Et ici il faut remarquer que, de même, dans les usages des peuples sémitiques, comme les Assyriens et les Hébreux, le nom qui indique à la fois « la Médie » et « un Mède » a la désinence en *ai* d'un ethnique; il a donc été le nom du peuple avant d'être, par extension et catachrèse, celui du pays.

Au temps des Achéménides, et sans doute aussi du temps de l'empire médique qui les précéda, *Mada*, perse *Mâda*, était l'appellation de la nation mède tout entière, sans distinction entre ses deux éléments constitutifs. Mais il eût été étrange que l'élément dominateur et conquérant, c'est-à-dire l'élément aryen, à cette époque où sa suprématie était absolue, eût adopté le nom national de ses vaincus et de ses sujets pour se l'appliquer à lui-même. C'est le contraire qui est vraisemblable, d'après l'analogie avec ce qui s'est passé partout ailleurs en pareil cas. Il y a déjà ici une grande présomption pour que le nom de Mèdes ait d'abord été propre aux tribus aryennes qui vinrent s'établir dans la Médie, et que ce soit par elles qu'il y ait été apporté et implanté. L'emploi abusif que font les fragments de Bérose (1) du nom de « Mèdes » pour désigner une dynastie qui régna sur la Chaldée et la Babylonie vingt-deux siècles avant notre ère, et qui paraît dans la réalité avoir été élamite (2), est un fait trop récent pour prévaloir contre cette probabilité historique.

(1) Euseb., *Chron. armen.*, p. 18.

(2) Voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 2e édit., t. I, p. 160.

Celle-ci d'ailleurs devient presque une certitude si l'on suit dans leur ordre chronologique les mentions du nom des Mèdes dans les inscriptions cunéiformes assyriennes, telles que je les ai relevées pas à pas dans la première de mes *Lettres assyriologiques* (1) et que j'en ai tracé un tableau que le progrès des études est venu depuis lors confirmer, au lieu de le modifier (2).

Dans les récits des expéditions guerrières que les monarques assyriens poussent à l'est du mont Zagros dans le pays qui fut ensuite la Grande-Médie, il n'est jamais question d'un peuple ou d'une contrée de *Madai* antérieurement au règne de Ramânou-nirâri III (812-784 av. J.-C.), c'est-à-dire avant l'époque où l'on commence en même temps à constater, par les noms propres de lieux et d'hommes qu'enregistrent les inscriptions, la présence de tribus iraniennes dans cette région. Jusque-là pas un indice de leur existence ; on rencontre aux mêmes lieux des populations toutes différentes. C'est évidemment, M. Sayce le constate aussi bien que moi, dans le dernier quart du IXe siècle que les tribus aryennes y font leur première apparition ; et l'occupation du pays par elles n'est même complète que vers la fin du VIIIe siècle, quand Scharrou-kinou règne en Assyrie. Or, c'est seulement avec elles que le nom de *Madai* y apparaît également.

Il y a plus. Schalmanou-aschir II s'est heurté, le premier entre les rois d'Assyrie, au peuple de *Madai*

(1) T. I, p. 19-62.

(2) Voy. encore Sayce, dans *The Academy*, 31 juillet 1880, p. 84; Friedr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 247.

ou *Amadai* dans sa vingt-quatrième campagne (1), en 856 av. J.-C. Et ce n'est pas dans la Médie propre qu'il l'a rencontré ; c'est beaucoup plus au nord-ouest, par delà le pays de Barsoua ou Parsoua (2), c'est-à-dire dans la contrée au sud de la mer Caspienne et de la chaîne de l'Elbourz, qui est appelée Médie Rhagienne par les géographes classiques (3). Il ne peut s'agir ici que du peuple des Mèdes aryens n'ayant pas encore fait son entrée dans la Grande-Médie, ni dans la Médie Atropatène. Et par conséquent nous acquérons la preuve de ce que c'est bien à ce peuple que le nom de *Mâda* appartenait en propre, et qu'il le porta avec lui dans le cours de sa migration (4).

Après avoir très-heureusement déterminé le point géographique où le conquérant assyrien Schalmanou-aschir rencontra le peuple de *Amadai* ou *Madai*, sir Henry Rawlinson ajoute cette remarque ingénieuse et

(1) Racontée sur l'obélisque de Nimroud, l. 110-126: Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. 93 et 94.

(2) Sur la situation précise de ce pays, voy. E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 169-179.

(3) Voy. H. Rawlinson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1re sér., t. XV, p. 242 et suiv.; *Commentary on the inscriptions of Assyria and Babylonia*, p. 42 et suiv.; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 26-28.

(4) Faut-il voir, ainsi que l'ont fait un certain nombre de savants, des essaims lancés en avant et comme égarés de ce peuple des Mèdes iraniens dans les Μαιδοί de la Thrace (Thucyd., II, 98; Polyb., X, 41; T. Liv., XXVI, 25; Plin., IV, 1 et 18; Strab., VII, p. 316 et 318; Ptol., III, 11, 9) et les Μαιδοβίθυνοι de l'Asie-Mineure (Strab., VII, p. 95)? La chose n'est rien moins que prouvée ; mais elle n'est pas impossible, car Hérodote (V, 9) atteste l'origine médique des Sigynnes, qui habitaient au milieu des Thraces dans le bassin du Danube.

féconde qu'un long séjour de la race des Iraniens occidentaux dans le pays de Rhagæ, avant qu'elle ne se répandit au sud sur la Perse et à l'ouest sur la Médie propre, est nettement indiqué par le premier fargard du *Vendîdâd-Sadé*, morceau dont la haute antiquité ne saurait être mise en doute et où les indications sur les séjours du peuple iranien ne dépassent pas du côté de l'occident les cantons sud de la Caspienne.

Rhode (1), Lassen (2), Haug (3), M. Spiegel (4) et moi-même (5), dans les commentaires que nous avons donnés du capital morceau qui ouvre le premier livre de la collection avestique, nous y avons vu un tableau des étapes successives de la migration de la nation iranienne, depuis son berceau originaire jusqu'au point le plus occidental qu'elle eût atteint à l'époque où le morceau fut composé. Cette idée a été combattue à deux points de vue différents : par M. Bréal (6), qui pense qu'une partie des localités mentionnées ne sont pas réelles, mais mythiques, ce que nous ne saurions admettre, car il nous sera possible et même facile d'établir la réalité géographique et la position de

(1) *Die heilige Sage des Zendvolks*, p. 61, 69 et suiv. Voy. aussi Heeren, *Ideen zur Geschichte*, t. I, p. 498.

(2) *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 526 et suiv.

(3) *Das erste Kapitel des Vendidad*, dans Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. V, p. 104-137.

(4) *Avesta*, t. I, p. 59-67 ; *Commentar ueber das Avesta*, t. I, p. 1-48.

(5) *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 29-34.

(6) *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 187 et suiv.

toutes ; par M. Kiepert (1), que suivent Mgr C. de Harlez (2) et M. J. Darmesteter (3), et qui voit dans le morceau en question une sorte de tableau géographique de l'Irân à une époque fort reculée, embrassant toutes les contrées que couvrait alors la race iranienne, mais sans qu'on puisse y retrouver la tradition et la marche d'une migration régulière. Ce dernier point de vue me paraît reposer sur des identifications de localités que je crois inexactes. En les rectifiant, les objections soulevées contre l'idée de la tradition historique d'une migration s'évanouissent. L'ordre dans lequel sont énumérés les séjours que, suivant l'auteur sacré, Ahouramazda crée successivement pour l'homme, et que pervertit la funeste influence d'Angrômainyous, détermine très-clairement la ligne d'un mouvement de translation ou d'extension partant du berceau des peuples iraniens sur le plateau de Pamir, du fameux Airyana-Vaèdja dont nous avons reconnu la réalité et déterminé la situation. Il est vrai qu'à partir d'un certain point l'extension a lieu dans deux directions opposées, vers l'ouest et vers le sud-est, et que dans le texte, tel que nous le possédons, les noms se rapportant aux deux courants se présentent à nous enchevêtrés. Mais il est encore assez facile de les distinguer, et ce travail une fois fait, on constate que pour l'une et l'autre série ils sont demeurés dans leur ordre antique et régulier. Je ne fais pas ici

(1) *Monatsber. d. Berlin. Akad.*, 1856, p. 621 et suiv.; voy. Spiegel, *Münch. gelehrt. Anzeig.*, 1859, nos 43-46.
(2) *Avesta*, 2e édit., p. 3 et suiv.
(3) *The Zend-Avesta*, t. I, p. 1-4.

une étude spéciale et complète de ce texte ; par conséquent j'y laisserai de côté les noms qui se rapportent exclusivement au courant de migration et d'extension vers le sud-est, dans la direction de l'Inde, comme : Haraqaiti ou Harahvaiti (10e séjour), l'Arachosie, perse *Harauvati ;* Haêtoumat (11e séjour), le bassin de l'Etymander ; enfin Haptâ-Hendou (15e séjour), le Sapta-sindhavas dans les livres indiens, perse *Hindavas,* le lieu de séjour des tribus vêdiques dans le bassin de l'Indus. Le reste des noms représente les étapes, classées dans leur ordre géographique exact et successif, d'une migration qui conduit de l'Airyana-Vaêdja jusqu'au sud de la mer Caspienne et s'y termine. Par là le premier fargard du *Vendîdâd* se révèle comme un des morceaux avestiques qui se rattachent le plus positivement à la tradition des Iraniens occidentaux, Mèdes et Perses, plutôt qu'à celle des Iraniens orientaux, Bactriens et habitants de l'Ariane, comme un de ceux qui ont eu pour auteurs les Mages de Ragha ou Rhagæ.

Voici quels sont, en effet, les lieux successivement créés par Ahouramazda, représentant les étapes de la migration, ou, si l'on aime mieux, de l'extension progressive du peuple :

2e séjour après l'Airyana-Vaêdja. — « Gâou, qui est situé dans Soughdha. » Ici point de doute possible ni d'hésitation entre les commentateurs : il s'agit de la Sogdiane, *Çudja* ou *Suguda* des inscriptions perses. Le terme *gâu* est seul obscur. Ce peut-être une désignation de la plaine de la Sogdiane, ou bien

le nom du fleuve qui la traverse, le Polytimetus de la géographie classique (1).

3e séjour. — Môourou. La version pelhevie traduit *Merv*, et tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce nom le pays actuel de Merv, la Margiane des Grecs, *Margus* en perse.

4e séjour. — « Bâkhdhi, le pays des hautes bannières, » emblêmes de la royauté et de la puissance guerrière. Ici encore les commentateurs sont unanimes : c'est la Bactriane, *Bâkhtris* ou *Bâkhtaris* des inscriptions achéménides.

5e séjour. — Niçâya. L'assimilation de ce nom avec celui de Nisaia des géographes grecs n'est pas douteuse ; mais les écrivains classiques signalent deux Nisaia dans les mêmes contrées de l'Asie, celle d'Isidore de Charax (2) et de Pline (3), appelée aussi Parthaunisa, dans la Parthyène, sur le lieu où est aujourd'hui Nischapour, et celle de Strabon (4) et de Ptolémée (5), située au sud de la Margiane et où s'embranchaient les routes qui menaient de ce pays, d'un côté sur l'Hyrcanie et de l'autre sur la Bactriane (6). Les savants ont hésité sur la question de savoir à laquelle de ces deux localités s'appliquait le nom de *Niçâya* dans le texte zend. Mais les mots ajoutés à ce nom,

(1) Strab., XI, p. 518; Q. Curt., VII, 10, 1; Arrian., *Anabas.*, IV, 5, 6; VI, 5, 7.

(2) *Stathm. parthic.*, 12.

(3) *Hist. nat.*, VI, 25.

(4) XI, p. 509.

(5) VI, 10, 4.

(6) Voy. Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. VIII, p. 56, 119.

« qui est situé entre Môourou et Bâkhdhi, » ne permettent pas d'adopter une autre opinion que celle de notre grand Eugène Burnouf, reconnaissant ici la Nisaia de Strabon et de Ptolémée.

6e séjour. — Harôyou, faute pour Haraêva (1), « riche en villages (2). » A propos de ce nom, les commentateurs sont unamimes : c'est l'Arie ou pays de la moderne Hérat, Haraiva des textes épigraphiques perses.

7e séjour. — « Vaêkereta, qui est situé dans Douzhaka. » Ce nom est de ceux qui ont le plus embarrassé les commentateurs. La version pehlevie le rend par *Kabûl*, ce qui est inadmissible (3). Malgré l'autorité de la glose parsie et de l'opinion de MM. Spiegel (4) et J. Darmesteter (5), la comparaison avec les phrases *Gâum Sughdô-schayanem* et *Khnentem Vehrkânô-schayarem* assure aux expressions *Vaêkeretem Duzhakô-schayanem* le sens que nous leur donnons et à *Duzhaka* le caractère d'un terme géographique. Dès lors il est bien difficile de ne pas le rapprocher du nom de la ville ruinée de Douschak, visitée par le voyageur Christie. C'est ce que font Lassen et Haug,

(1) Oppert, *Inscriptions des Achéménides,* p. 31.

(2) Sur le sens de cette expression, voy. E. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, addit., p. CII. D'autres traduisent « riche en cours d'eaux. »

(3) Ceci doit sans doute son origine à ce que la tradition postérieure (*Boundehesch*, ch. XXX) a localisé dans le Kaboulistân les exploits mythiques de Kereçâçpa, placés ici dans Vaêkereta : voy. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta,* t. 1, p. 2.

(4) *Avesta*, t. 1, p. 63 ; *Commentar ueber das Avesta*, t. I, p. 28.

(5) *The Zend-Avesta,* t. 1, p. 2 et 7.

qui par conséquent reconnaissent le Séïstân actuel dans le 7e séjour des Iraniens. Une dernière preuve en est fournie par la mention que le texte fait de la Pairika nommée Khnanthaiti, qui dans cette contrée s'éleva en antagoniste contre Kereçâçpa. En effet, comme l'a remarqué Haug (1), cette qualification de Pairika prend ici un sens plus réel et plus ethnographique qu'à l'ordinaire, et se rapporte à la peuplade non-aryenne des Paricaniens, mentionnée dans la même région dans les écrivains classiques (2).

8e séjour. — Ourvâ. Aspendiârji en fait Tous, dans le Khoraçân, et Mgr de Harlez adopte cette donnée. Lassen et M. Spiegel n'ont pas osé proposer d'identification ; Haug, mais en se fondant seulement sur des indices bien peu considérables, voudrait reconnaître dans Ourvâ le Kaboulistân, M. J. Darmesteter (3) le pays d'Ispahân. Mais j'ai retrouvé le nom du pays appelé *Urvâ* par le livre zend, sous la forme *Urivzan*, dans les textes assyriens (4), comme une des stations de la campagne de Toukoulti-abal-escharra II dans l'Ariane (5). Il y est placé entre *Çibur*, Saphri d'Isidore de Charax (6), Sipharê de Ptolémée (7), et *Ra'usan*, Ra-

(1) Mém. cit., p. 132.
(2) Hérodot., III, 94; Plin., *Hist. nat.*, VI, 16; Steph. Byz., *v.* Παρικανή.
(3) *The Zend-Avesta*, t. I, p. 2.
(4) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 67, l. 30.
(5) *Zeitschr. f. Ægypt. Sprach. und Allerthumsk.*, 1870, p. 52.
(6) *Stathm. parthic.*, 12.
(7) VI, 17, 4.

gau d'Isidore (1), Ragaian de Ptolémée (2), c'est-à-dire dans le canton de la Parthie appelé Apauarcticène (3) ou Apavortène (4). Cette donnée coïncide de la manière la plus satisfaisante avec la marche indiquée par l'ensemble du texte, car le pays nommé avant Ourvâ est la Sacastène, et celui qui vient après l'Hyrcanie.

9e séjour. — « Khnenta, qui est situé dans Vehrkâna. » Sauf Haug, dont l'opinion isolée est impossible à soutenir, tous les commentateurs considèrent Vehrkâna comme étant ici le nom du pays, et adoptent l'assimilation proposée par Eugène Burnouf (5) avec l'Hyrcanie des Grecs et des Romains, *Varkâna* des inscriptions perses, Djourdjân d'aujourd'hui. C'est ce que disent également la version pehlevie et Aspendiârji, qui nous apprennent de plus que Khnenta est le nom du fleuve de cette contrée, que l'on appelait aussi Sokanda (6).

Ici s'intercalent deux noms appartenant au mouvement d'extension vers le sud-est, Haraqaiti ou Harahvaiti et Haêtoumat, après quoi reprend la série des noms se rapportant à la migration vers l'ouest.

12e séjour. — Ragha. L'opinion de M. Kiepert, qui y voyait Ragau du pays des Parthes, est inadmissible et n'a été suivie par aucun commentateur moderne.

(1) *Stathm. parthic.*, 13.
(2) VI, 5, 4.
(3) Isid. Char., 13.
(4) Plin., *Hist. nat.*, VI, 18.
(5) *Commentaire sur le Yaçna*, addit., p. LXI.
(6) Appelé Sôcandas par Ptolémée : VI, 9, 2 ; voy. Spiegel, *Erân*, p. 123.

Ainsi que l'indiquent les gloses pehlevies, c'est Rhagæ (1), qu'Isidore de Charax (2) appelle « la plus grande ville de la Médie, » *Raga* du texte perse de l'inscription de Behistoun, *Rakkan* du texte médo-élamite. On sait que ses ruines, très-voisines de Téhéran, portent aujourd'hui le nom de Raï (3). J'ai déjà signalé plus haut (4) la qualification de « Ragha aux trois tribus » qui est ici donnée à cette ville, qualification ayant trait à la triple division des classes de la société iranienne primitive. Cette épithète ne s'explique naturellement qu'en admettant que Ragha ou Rhagæ, comme les documents assyriens le donnent aussi à penser, fut pendant un certain temps le centre de la nation des Mèdes aryens, divisée en trois classes.

13e séjour. — Tchakhra. L'explication d'Aspendiârji par la Chine ne mérite même pas d'être discutée. L'opinion de Lassen, adoptée d'abord par M. Spiegel, qu'il s'agit du lieu nommé Tchihrem par Firdoùsi, ne peut plus être conservée, maintenant qu'il est établi que Tchihrem était une faute de copiste pour Djihrem, nom d'une localité voisine de Schirâz (5). Haug, Mgr de Harlez et M. J. Darmesteter proposent de reconnaître ici Tcharkh, à l'extrémité nord-ouest du Khoraçan, et c'est la conjecture la plus vraisemblable.

14e séjour. — « Varena la carrée. » Malgré la

(1) Strab., XI, p. 514 et 524; Arrian., *Anabas.*, III, 30; Steph. Byz., *s. v.; Tob.*, I, 14; III, 7, et *passim*.

(2) *Stathm. parthic.*, 7.

(3) Ritter, *Erdkunde Asiens*, t. VIII, p. 67.

(4) P. 495.

(5) Spiegel, *Commentar ueber das Avesta*, t. I, p. 42.

contestation de Mgr de Harlez (1), *čathru-gaoscho Varenô*, où se passe la lutte de Thraêtaona contre le serpent céleste de l'orage, était primitivement, dans la conception mythologique, le *čatur-açrir Varuno* du *Rig-Vêdâ* (2), c'est-à-dire le ciel orienté aux quatre points cardinaux (3). Mais, quoi qu'en ait dit M. Bréal, Varena, comme la plupart des localités mythiques chez tous les peuples, a été transporté sur la terre, en un endroit déterminé (4). Dans le document qui nous occupe, c'est une localité terrestre et réelle, dont on est en droit de chercher la situation, que l'on peut retrouver avec une entière certitude. La version pehlevie rend Varena par Padaschkhvârgar, nom d'une montagne du Tabaristân qui se rattache à la chaîne de l'Elbourz (5). La tradition des docteurs parsis (6) me paraît fort exacte, comme à M. Spiegel. En effet, *Varena* correspond avec une régularité philologique rigoureuse au nom de la Χωρηνή de Strabon (7), Χοαρινή d'Isidore de Charax (8), *Choara* de Pline (9), de même que le

(1) *Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 126 et suiv.

(2) I, 142, 2.

(3) J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 70; *The Zend-Avesta*, t. I, p. LXIII et LXVII.

(4) J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I, p. LXIII et 2.

(5) Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta*, t. II, p. 366.

(6) Cependant les gloses parlent aussi d'une autre tradition, qui aurait fait de *Varena* l'appellation antique du Kirmân. Ceci, comme le remarque avec raison M. J. Darmesteter (*The Zend-Avesta*, t. I, p. 2), doit provenir de l'étymologie populaire du nom du Kirmân, « pays des serpents. »

(7) XI, p. 514.

(8) *Stathm. parthic.*, 8.

(9) *Hist. nat.*, VI, 17.

zend *Vehrkâna* au moderne Djourdjân, et le nom d'homme perse Ouçravà au persan Khosrou, grec Χοσρόης. Je m'étonne que ce rapprochement n'ait encore été fait par aucun des commentateurs modernes du *Vendîdâd-Sadeh*. La Chorène est placée par les géographes classiques à la sortie du défilé des Portes-Caspiennes, du côté du sud. « C'est là, dit le texte, que naquit Thraêthiona, qui tua Azhi-Dahâka (1). » Sehîr-eddîn, l'historien du Tabaristân, s'est souvenu de cette tradition quand il fait naître Feridoun (forme persane moderne du nom de Thraêtaona) dans un lieu nommé Vereki (2) ; dans un autre passage (3), il lui assigne pour lieu de naissance une localité de Gosch, dans laquelle M. Spiegel (4) a ingénieusement retrouvé un écho de l'épithète de *čathra-gaoscha*, « aux quatre angles, » donnée, comme nous l'avons dit tout à l'heure, à Varena dans le *Vendîdâd*.

Après l'introduction du nom de Haptâ-hendou, qui nous reporte subitement bien loin dans l'est, jusqu'au delà de l'Indus, par suite de l'enchevêtrement de deux listes d'abord distinctes, dont j'ai parlé plus haut (5), nous arrivons au :

16e séjour. — « Le pays sur les eaux de la Rangha. » Windischmann (6) veut reconnaître dans ce nom l'In-

(1) Voy. Eug. Burnouf, *Journal asiatique*, 3e série, t XLV, p. 497 et suiv.

(2) P. 11, éd. Dorn.

(3) P. 13, éd. Dorn.

(4) *Avesta*, t. I, p. 66.

(5) P. 508.

(6) *Zoroastrische Studien*, p. 188.

dus, M. Spiegel le Iaxarte, Mgr de Harlez l'Oxus. Toutes ces opinions sont inadmissibles. Il est clair, par la disposition même du contexte, que la Rangha, « située aux extrémités de la terre (1), » marque ici le terme de l'aire géographique des créations d'Ahôuramazda opposé à l'Airyana-Vaêdja, avec son fleuve Vangouhi (l'Oxus) (2), par conséquent son terme occidental. Le commentaire pehlevi est donc bien dans l'esprit du vieux texte avestique quand il fait de la Rangha le Tigre, qui sous les Sassanides formait la frontière est de l'Irân, et explique le pays dont il s'agit ici par *Arvastân-i-Rûm*, la Mésopotamie romaine. Cependant ce ne peut pas être là le sens antique ; la géographie du premier fargard du *Vendîdâd* ne s'étend pas aussi loin vers l'occident. Originairement la Rangha est la même chose que son homonyme la Rasâ vêdique, c'est-à-dire l'Océan qui entoure la terre (3). Haug (4) a montré que dans un certain nombre de passages avestiques ce nom conserve sa signification primitive de « mer, » et que dans le document qui nous occupe il désigne la Caspienne, identifiée au fleuve Océan. Le pays dont il s'agit est donc le littoral du Tabaristân, sur la mer Caspienne, au nord de la chaîne de l'Elbourz. C'est un pays « où le peuple vit sans tête, » c'est-à-dire n'a pas de chef suprême et demeure étranger à la loi de l'Avesta. M. J. Darmesteter (5) a très-bien établi que

(1) *Yescht* x, 104.
(2) J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I, p. 2-4.
(3) J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 273.
(4) Dans Bunsen, *Ægyptens Stelle*, t. V, p. 136 et suiv.
(5) *Ormazd et Ahriman*, p. 273 et s.; *The Zend-Avesta*, t. I, p. 10.

cette expression métaphorique, prise au sens littéral, est devenue la source des fables sur des peuples privés de tête, ayant les yeux sur les épaules ou sur la poitrine, fables que Ctésias avait entendues à la cour de Perse et qu'il a popularisées dans le monde classique (1), et qui se sont aussi perpétuées chez les Persans jusque dans le Moyen-Âge.

La liste des séjours successivement créés par Ahouramazda pour la race iranienne s'arrête ici. Comme l'a très-justement remarqué sir Henry Rawlinson, elle ne comprend aucune position à l'ouest du Tabaristân, le pays des Tapyres de l'antiquité classique, le *Dapara* des documents cunéiformes assyriens (2) et de la partie de l'Irâq Adjémy où s'élève aujourd'hui Téhéran, c'est-à-dire de l'antique Médie Rhagienne. Ce pays fut donc, pendant un temps assez prolongé, comme l'a conclu le savant anglais avec l'ingénieuse sagacité qui lui est habituelle, le point d'arrivée, le terme de la migration du groupe ethnographique que composent les Mèdes aryens et les Perses. Ce fut aussi pour eux un théâtre de luttes acharnées avec la population qui les avait précédés sur ce territoire par une occupation plus ancienne, avec l'élément des Touryas, antagonistes perpétuels des Aryas, dont la race et la religion étaient pour ces derniers un objet de haine. Les luttes des Touraniens et des Iraniens dans la Médie Rhagienne, qui devaient s'étendre ensuite à la Médie propre et se

(1) Plin., *Hist. nat.*, v, 8 ; vii, 2 ; A. Gell., *Noct. attic.*, ix, 4 ; S. Augustin., *De civit. Dei*, xvi, 8.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 51, l. 13, *c*.

terminer par l'entier asservissement des fils de Tour aux Mèdes aryens dans toute la vaste région à laquelle ils valurent le nom de Médie, ont revêtu la forme mythique du combat de Thraêtaona, antique héros céleste ou plutôt personnage divin de race aryenne, — dont la conception était antérieure à la séparation des Aryo-Indiens et des Iraniens, puisque nous le retrouvons dans le Traitana ou Trita Âptya des *Vêdas* (1), — contre le serpent Azhi-Dahâka. Le caractère historique de la localisation de ce mythe dans le pays voisin de Ragha n'a échappé à aucun commentateur et a été particulièrement mis en lumière par sir Henry Rawlinson (2). Nous venons de constater cette localisation dans le *Vendîdâd*. Elle s'est conservée dans la légende persane du Moyen-Âge, qui représente les villes de Raï et de Demavand comme les capitales de Féridoun. Chez Firdoûsi, le héros, après avoir vaincu Zohâk, le roi aux épaules munies de têtes de serpents, transformation plus moderne de l'antique Dahâka, l'emmène enchaîné et l'emprisonne sous le pic de Demavand, où les magiciens se rendent pour le consulter (3).

De bonne heure aussi l'on fit de Ragha le lieu de naissance de Zarathoustra, la ville qui lui appartenait

(1) Roth, *Die Sage von Feridun indien und Irân*, dans la *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, t. II, p. 216 et suiv.; J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I, p. LXIII.

(2) *Journal of the R. Asiatic Society*, 1re série, t. XV, p. 248, note 5.

(3) *Schâh-namêh*, v, v. 497-538 ; t. I, p. 110 et suiv., de Mohl.

en propre. M. James Darmesteter (1) reconnaît que cette tradition est beaucoup plus ancienne que celle qui fait naître le législateur religieux de l'Irân dans l'Atropatène (2). Non seulement elle est rapportée dans le commentaire pehlevi de *Vendîdâd*, I, 60; mais, ce qui est bien plus considérable, c'est que nous y trouvons une allusion directe et certaine dans *Yaçna,* XIX, 18, 50:

« Quels sont ces chefs (3)? Le chef de maison, le chef de cité et le chef de province.

« Zarathoustra est le cinquième dans tous les pays autres que Ragha, la ville de Zarathoustra.

« La Ragha de Zarathoustra n'a que quatre chefs.

« Quels sont ces chefs? Le chef de maison, le chef de bourg, le chef de cité; Zarathoustra est le quatrième. »

(1) *The Zend-Avesta*, t. I, p. XLVII.

(2) Cette dernière est aussi exprimée dans le commentaire pehlevi de *Vendidâd*, I, 60. Ce n'est que dans des écrivains de date récente que nous trouvons la mention de la naissance de Zarathoustra à Schîz ou Ganzaca, dans l'Atropatène ; voy. les citations de sir Henry Rawlinson, *Journal of the R. Geographical Society*, t. X, p. 69 et suiv. *Vendîdâd*, XIX, 4, 11, fait donner la loi par Ahouramazda à Zarathoustra sur les bords de la rivière Daredja (voy. aussi *Boundehesch*, XXIV, 15). Le nom de ce cours d'eau de la tradition religieuse s'est localisé à une époque relativement moderne dans celui de la rivière Darah, affluent de l'Araxe qui descend du mot Sebilân. Mais ceci est le résultat du fait tardif — nous l'avons vu plus haut — qui a transporté dans l'Atropatène l'Airyana-Vaêdjâ, où Zarathoustra avait jeté par le premier sacrifice les fondements de sa religion (*Boundehesch,* XXXII, 3). Car la rivière Daredja était primitivement considérée comme appartenant à l'Airyana Vaêdja, donnée qui s'est conservée dans le *Boundehesch*, XX, 32.

(3) Ceux que la loi commande d'honorer et à qui elle ordonne d'obéir.

Ce passage ne peut s'expliquer que comme décrivant la condition de Ragha ou Raga, qui déjà sous les Achéménides (1) formait un petit État sacerdotal véritablement indépendant, gouverné par un grand-prêtre qui se donnait pour le successeur de Zarathoustra. Elle resta dans cette condition politique pendant la durée du règne des Arsacides et sous la dynastie des Sassanides. Lors de la conquête musulmane, le pays de Raï était encore soumis au pouvoir d'un Masmoghân ou chef des Mages, lequel résidait dans la forteresse d'Oustoûnâvand. Khaled l'y assiégea, et ce fut là le dernier épisode de la résistance nationale de l'Irân (2). C'est ce que confirme encore le témoignage d'Ammien Marcellin (3), plaçant dans le même canton « les Champs des Mages » et les bourgs ouverts où ils habitaient, comme les Lévites en Yisrâêl, se transmettant de père en fils leur science religieuse et fournissant les ministres du culte dont avaient besoin les autres pays iraniens.

Ainsi le pays de Rhaga, ou la Médie Rhagienne, lieu d'un séjour assez prolongé de la nation des Mèdes proprement dits, des Mèdes aryens, avant qu'ils n'envahissent la Grande-Médie et l'Atropatène, demeura toujours leur principal foyer religieux, et en particulier le centre d'habitation de la tribu des Mages. Si la théorie

(1) C'est ce qui résulte clairement de ce que dit Diogène Laërte (*Proœm.*, 2) d'une dynastie de Mages succédant à Zoroastre et se perpétuant jusqu'à l'époque d'Alexandre

(2) Yaqoût, *Dictionnaire géographique de la Perse*, trad. Barbier de Meynard, p. 33; voy. Spiegel, *Erân. Alterthumsk.*, t. III, p. 565.

(3) XXIII, 6.

nouvelle que défendent aujourd'hui M. J. Darmesteter et Mgr C. de Harlez, théorie d'après laquelle la religion mazdéenne et les préceptes de l'Avesta ne proviendraient pas, comme on l'a cru jusqu'ici, de l'Irân oriental, de la Bactriane, mais de la Médie, et seraient l'œuvre des Mages, si cette théorie, dis-je, arrivait à être démontrée (1) et à passer à l'état de vérité dans la science, c'est dans cette portion spéciale des contrées médiques qu'il faudrait en chercher le véritable et premier berceau. Le rôle de l'Atropatène dans la formation du mazdéisme définitif, de celui qui régnait comme religion d'État sous les Sassanides, n'a pas été moins considérable (2), mais beaucoup plus tardif. Dans un autre travail, je crois pouvoir démontrer historiquement qu'il n'a commencé qu'après la destruction de l'empire perse par les Macédoniens. C'est alors qu'Atropatês, c'est-à-dire un *aêthrapaiti*, un grand-prêtre mazdéen de la Médie, parvint à se faire reconnaître pour satrape d'une grande partie de cette région par Alexandre (3), qui ne voulut pas essayer de l'y forcer, puis par Perdiccas (4), qui rechercha même son alliance, et finit par se créer un royaume entièrement indépendant,

(1) Voy. les objections fort sérieuses de M. Sayce, *The Academy*, 31 juillet 1880, p. 84, et la réponse de M. J. Darmesteter dans le même recueil, 14 août 1880, p. 119.

(2) Les preuves en sont rassemblées avec une abondance particulière dans le capital travail de sir Henry Rawlinson, *Memoir on the site of the Atropatenian Ecbatana,* publié au tome XV du *Journal of the Royal Geographical Society*.

(3) Arrian., *Anabas.*, III, 8 ; IV, 18.

(4) Arrian., *Anabas.*. VII, 4 ; Justin., XVIII, 4 ; Diod. Sic., XVIII, 4.

lequel subsistait encore au temps de Strabon (1), toujours gouverné par des rois portant le même nom, ou plutôt le même titre sacerdotal, circonstance qui valut au pays le nom d'Atropatène ou « royaume de l'Atropatês. » Et j'établirai que c'est la dynastie des Atropatês qui nous a légué toute une série de belles monnaies d'argent, de classement jusqu'ici incertain (2), qui ont pour type de leurs revers le roi-prêtre en adoration devant l'atesch-gâh ou pyrée, au-dessus duquel plane Aouharmazd et que surmonte l'étendard légendaire de Kâvé le forgeron, monnaies qui ont été frappées depuis le temps des premiers successeurs d'Alexandre jusqu'à une époque assez avancée de l'empire des Arsacides. Sous cette domination sacerdotale, l'Atropatène devint une terre de refuge pour le mazdéisme ailleurs proscrit et désorganisé. Ce fut pour lui alors comme un second berceau. C'est là qu'il se reforma et reconstitua ses livres sacrés, en recueillant les débris de ceux qui avaient péri dans le désastre national, et en en composant à nouveau de nombreuses parties.

(1) XI, p. 523.

(2) Ce sont celles qui sont figurées dans la pl. I du mémoire de A. Lévy, *Beitræge zur aramæische Münzkunde Erâns*, dans le tome XXI de la *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*; *Zeitschr. f. Numismatik*, t. IV, pl. I, nos 1-9 (article de M. Mordtmann, intitulé *Persepolitanische Münzen*); voy. encore O. Blau, *Die Elymæischen Pyræthen und ihre Münzen*, dans la *Numismatische Zeitschrift* de Vienne, 1877, p. 63-89; Mordtmann, *Ueber die persepolitanischen Münzen*, dans le même recueil, 1878, p. 181-217 (dans ces deux mémoires, comme dans ceux cités précédemment, les pièces dont nous parlons sont confondues avec celles des rois de la Perside, vassaux des Parthes; pourtant, pour tout numismatiste, les deux séries sont absolument distinctes, et comme types et comme fabrique).

De là est bien certainement sorti l'*Avesta*, tel que nous le possédons, et sous ce rapport on est en droit, quelle que soit la primitive origine des idées qu'il exprime, de le considérer comme un livre médique. Si, comme je persiste à le croire avec Westergaard, M. Spiegel, sir Henry Rawlinson, M. Oppert et beaucoup d'autres, malgré la haute autorité des défenseurs de l'opinion contraire, il faut faire une distinction et établir même un antagonisme entre le magisme médique et le zoroastrisme ou mazdéisme antique, qui a inspiré une grande partie des morceaux de la collection avestique, en particulier les plus anciens de tous, les *Gâthâs*, c'est dans l'Atropatène et pendant les siècles qui suivirent Alexandre que s'opéra entre les mages et les âthravans, et entre leurs doctrines réciproques, la fusion syncrétique dont l'*Avesta*, sous sa dernière forme, présente tant de traces. C'est alors que les deux titres sacerdotaux de *magu* ou *moghu* et d'*âthravan*, d'abord distincts et peut-être rivaux, devinrent synonymes, qu'il n'y eut plus entre eux de différence, qu'ils désignèrent les ministres du même culte.

Car si l'absence de la mention certaine des Mages dans l'*Avesta* demeure toujours une grande objection contre la théorie de M. J. Darmesteter et de Mgr de Harlez, il est incontestable que sous les derniers Arsacides les Mages étaient les propagateurs de l'*Avesta* (1),

(1) Voy. les faits rassemblés par M. J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, t. I, p. XXXIV.

que sous les Sassanides ils constituaient le sacerdoce régulier du culte avestique et mazdéen orthodoxe. Les témoignages des écrivains grecs et latins qui à cette époque ont bien connu la religion de la Perse sont tout à fait formels à cet égard (1). Dans la grande inscription pehlevie de Naqsch-i-Rajâb, le titre romain de *Pontifex maximus* est rendu par les mots *magûpat u âîharpat Rûm* (2). Ces deux mots qui dérivent du zend *magupaiti* et *aêthrapaiti*, sont employés encore indifféremment dans d'autres inscriptions des Sassanides pour rendre l'idée de « pontife suprême, » et ce sont eux qui ont produit les deux appellations des ministres religieux du parsisme plus récent, *mobed* et *herbed* (3).

Il doit sembler qu'avec tout ceci nous sommes bien loin du chapitre x de la *Genèse*, que je me suis laissé entraîner à des digressions hors de propos, qui n'ont aucun rapport avec ce document biblique. Pourtant, si nous y revenons maintenant, nous constaterons que les recherches que je viens de poursuivre nous ont assuré de quelques faits solidement établis, qui ont une réelle importance pour l'explication du nom de Mâdai dans le tableau ethnographique de la descendance des fils de Nôa'h.

Ce sont bien les Mèdes aryens, et non pas la popu-

(1) Ammian. Marcell., XXIII, 6; Agath., II, 36.

(2) Haug, *Sitzungsberichte d. kgl. Baierischen Akademie*, février 1869; *Essay on the pahlavî language*, p. 73.

(3) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 103.

lation non-aryenne qui les avait précédés, qu'y représente ce nom, puisque c'est aux Mèdes aryens qu'il appartenait en propre et que ce furent ceux-ci qui l'apportèrent avec eux quand ils firent leur entrée dans la Médie. Avant leur établissement, ce nom ne s'appliquait pas à la contrée et y était absolument inconnu.

La place que le chapitre x donne à Mâdai dans l'énumération des fils de Yapheth en fait le plus oriental de la zone des peuples du nord le plus reculé, que nous avons déjà vus se développer d'ouest en est, depuis les rives de l'Hellespont jusqu'à l'extrémité orientale de l'Arménie avec les noms de Gômer et de ses fils, et de Mâgôg. La continuation de la ligne donnée par ces premiers noms nous reporte bien plutôt sur l'Atropatène et la Médie Rhagienne que sur la Médie propre ou Grande-Médie, sur le pays d'Ecbatane (Hangmatâna) et d'Aspadana, qui est trop méridional et qui pour un écrivain de la Palestine, comme pour un Assyrien ou un Babylonien, n'eût pas été un pays de l'extrême nord. Il y a donc une grande probabilité pour que, dans le chapitre x de la *Genèse,* le nom de Mâdai désigne les Mèdes aryens, la seule fraction de la race iranienne qu'ait pu connaître l'auteur de ce document, demeurant encore sur le territoire où ils restèrent confinés jusque vers la fin du IXe siècle avant l'ère chrétienne, ayant leur centre à Ragha. Avec eux se groupent évidemment sous cette désignation les Matiens de l'Atropatène, *Matai* des documents cunéiformes, dont le nom offre une analogie étroite et évi-

dente avec celui des Mèdes, *Mada*, de telle façon que les Assyriens semblent avoir quelquefois établi entre les deux une confusion (1). Nous avons vu un peu plus haut (2) que les Matiens, établis déjà dans cette contrée dans le IXe siècle, avant que les Mèdes ne s'étendissent au sud, paraissent avoir été le premier peuple iranien qui y ait pénétré (3). Géographiquement ils touchent à la frontière du domaine de Mâgôg. Entre eux et les *Amadai* ou *Madai*, dans le temps où ces derniers sont encore dans le pays de Ragha, sous Schalmanou-aschir II d'Assyrie, s'interpose le peuple et le pays de *Barsua* ou *Parsua*, qui correspond alors à l'est de l'Atropatène et de la Sagartie médique, jusque vers les Champs Niséens (4). Ce peuple de *Barsua* ou *Parsua*, qui, par suite d'un remous de populations, recule ensuite dans le sud-est (5), n'est pas, ainsi que je l'avais conjecturé d'abord (6), à assimiler à celui des Parthes (7). Mais son nom est identique à celui de la Perse, appelée *Parsu* dans le babylonien des inscriptions trilingues des Achéménides, et cette identité doit rappeler ici l'origine perse

(1) E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 173.

(2) P. 474.

(3) G. Rawlinson, t. I, p. 669 de sa traduction anglaise d'Hérodote; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 24; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1re édit., p. 454.

(4) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 26.

(5) G. Rawlinson, t. I, p. 464, note 2, de sa traduction d'Hérodote; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 35.

(6) Même ouvrage, p. 36 et suiv.

(7) E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 169-179.

qu'Hérodote (1) attribue aux Sagartiens de la Médie (2), dont l'appellation, d'origine iranienne (*Açagartiya* en perse, *Assagartiya* en médo-élamite), commence à se montrer vers le temps de l'Assyrien Scharrou-kinou, sous la forme *Zikirtu* ou *Zikartu* (3), distincte de celle de *Barsua* ou *Parsua*. Quant à cette dernière, se déplaçant toujours de plus en plus vers le sud-est, elle devient, sous Scharrou-kinou (4) et Sin-a'hê-irba (5), avec la forme *Parsuaš*, la désignation d'un pays qui touche à la fois à 'Elam, en arrière duquel il est situé, et à Ellibi, la contrée d'Ecbatane, d'un pays dont la situation correspond donc exactement à celle de la Perse. Dans ces changements de position du Barsoua ou Parsoua des inscriptions assyriennes, nous avons peut-être l'indication de la migration qui, dans le cours du IX[e] et du VIII[e] siècle, conduisit jusqu'à son lieu d'établissement définitif le peuple des Perses, d'abord associé aux Mèdes dans leur mouvement vers l'ouest jusqu'au midi de la mer Caspienne.

Quoi qu'il en soit de cette dernière conjecture, que j'ose à peine proposer, même sous une forme très-dubitative, il me reste un point qui me paraît positif : c'est qu'avec les trois noms de *Matai*, *Pursua* et *Madai* ou *Amadai* des documents cunéiformes, nous avons un groupe de populations iraniennes ou médo-

(1) VII, 85.
(2) Ptol., VI, 2, 6; Steph. Byz., *v.* Σαγαρτία.
(3) Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 47.
(4) Inscription de Khorsabad, dite des Fastes, l. 58.
(5) Prisme dit de Taylor, col. 5, l. 31: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. I, pl. 41.

perses qui, dès le IXe siècle, avant l'entrée des tribus de même race dans la Grande-Médie, s'étendait déjà sur l'Atropatène, la Sagartie et la Médie Rhagienne. Et la situation de ces populations correspond de la manière la plus exacte et la plus satisfaisante à celle du Mâdai du chapitre x de la *Genèse*.

APPENDICE

LA QUESTION DU 'ÈDEN ET LES ÉTUDES DE M. FRIEDRICH DELITZSCH

Un livre de la nature de celui-ci ne s'imprime pas avec la même rapidité qu'un roman ou qu'un journal politique. Bien des mois s'écoulent inévitablement entre le commencement de l'impression et le moment où elle est terminée. Il en résulte quelquefois que, lorsque le volume est enfin prêt à paraître, ses premiers chapitres ne sont plus exactement au courant de l'état des publications sur la question spéciale dont ils traitent.

C'est là ce qui m'arrive avec l'ouvrage de M. Friedrich Delitzsch : *Wo lag das Paradies ? eine biblisch-assyriologische Studie* (1).

Lorsque j'ai donné le *bon à tirer* de la page 115, cet ouvrage, annoncé depuis plusieurs années et longtemps retardé, n'avait point encore vu le jour. J'ai noté moi-même, à la page 380, le moment précis de l'impression de mon livre où il m'est parvenu, et à partir duquel j'ai pu en tirer profit.

Et maintenant que je suis moi-même en mesure de soumettre au jugement du public compétent le résultat de mes recherches sur la même question, la dissertation de l'éminent professeur de Leipzig est depuis plusieurs mois entre les mains des savants. Elle occupe à juste titre tous ceux qui s'adonnent aux études bibliques et assyriologiques. L'importance en est trop grande pour que, paraissant après qu'elle a vu le jour, je puisse la passer sous silence en invoquant une simple question

(1) Leipzig, 1881, in-8°.

de dates et en me retranchant derrière cette raison trop commode que « mon siége était fait. » Je dois en parler nécessairement, à la fois pour y rendre justice et pour exposer, aussi brièvement que possible, les raisons pour lesquelles M. Friedrich Delitzsche, malgré toute la science qu'il déploie, ne m'a pas converti à sa thèse, pour dire comment il se fait qu'après l'avoir lu je persiste dans l'opinion que j'ai développée.

Mais avant tout, en dépit de cette dissidence, je me plais à proclamer que le nouvel ouvrage de l'assyriologue allemand, *Wo lag das Paradies,* est de tout point digne de la haute renommée que son auteur a su, bien jeune encore, acquérir dans nos études, et qu'il ne peut manquer de la grandir. Il ne contient pas seulement une dissertation sur le site du Paradis terrestre d'après les documents chaldéens et assyriens, mais aussi et par dessus tout un vaste ensemble de recherches sur la géographie des inscriptions cunéiformes, précieuse mine d'informations, de remarques solides et d'identifications ingénieuses, qui restera une contribution fondamentale pour les études assyriologiques, et, de même que le livre classique de M. Brugsch sur la géographie des monuments égyptiens, devra désormais servir de point de départ à toutes les recherches ultérieurement entreprises dans la même voie. On devra modifier quelques-unes des opinions de l'auteur; pour ma part, il est certaines de ses lectures et de ses identifications que je ne saurais lui concéder. Mais la masse des faits définitivement acquis est si considérable, qu'il y aurait mauvaise grâce à prétendre contester à M. Friedrich Delitzsch le mérite d'avoir le premier constitué sur des bases solides et vraiment scientifiques un des chapitres importants de la science. Là est, à mes yeux, la véritable valeur de son livre, le côté par lequel il marque une date dans l'histoire de l'assyriologie.

Quant à son système sur la situation du 'Êden biblique en Babylonie, je vais l'exposer en peu de mots, pour marquer ensuite les principales objections que j'ai à y opposer et qui me paraissent de nature à le faire écarter.

Le mot suméro-accadien désignant « la plaine, le désert, » paraît bien positivement avoir été *edin*, et non pas *zin*, comme on avait cru pouvoir le lire d'abord. Une nouvelle tablette lexicographique de la collection rapportée récemment au Musée

Britannique par M. Rassam le montre passant en assyrien sémitique comme terme d'usage exceptionnel sous la forme *edinu*. Mais le correspondant habituel et normal dans les versions sémitiques des vieux textes accadiens en est *çêru*. M. Friedrich Delitzsch (page 79 et suivantes, 144 et suivantes) rapporte ce *çêru* à la racine que l'hébreu donne sous la forme *çâ'ar*, « être petit, bas, » et originairement « être déprimé, » car un verbe *çêru* apparaît en assyrien comme synonyme de *labânu*, « prosterner (1). » Il en conclut que le sens primitif de *çèru*, et par suite de son équivalent suméro-accadien *edin*, a dû être « dépression, bas-fond », avant de devenir « plaine, désert. » Ceci donné, la qualification de *edinu* a pu et dû être appliquée à toute la portion inférieure de la vallée commune de l'Euphrate et du Tigre située au sud de 35 degrés de latitude, que les Arabes appellent encore *Zôr*, c'est-à-dire « la dépression (2), » à cause du brusque abaissement de niveau qui la distingue de la portion supérieure de la même vallée. C'est là pour M. Friedrich Delitzsch le *'Êden* du chapitre II de la *Genèse*.

Pour le « jardin planté dans 'Êden, » notre habile assyriologue considère comme purement fortuite et sans valeur l'assonance de *gan-'Êden* avec le *Gan-Dunyaš* ou *Gun-Duniš* babylonien (page 65); mais il le place dans le canton qui portait spécialement ce nom, c'est-à-dire vers le district même de Babylone (3).

S'il est dit que « un fleuve sortait de 'Êden pour arroser le jardin, » c'est que précisément à cette hauteur l'Euphrate, situé à un niveau plus élevé que le Tigre, déverse dans ce dernier fleuve une partie de ses eaux par des canaux latéraux plus ou moins naturels, d'où l'on peut dire avec un peu de bonne volonté que les deux grands cours d'eaux de la Mésopotamie se rejoignent et se confondent une première fois (pages 67 et 82).

Quant aux quatre fleuves qu'au-dessous du jardin divin son

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. V, pl. 21, l. 45 et 46, *a-b*.
(2) Wezìein, dans Frantz Delitzsch, *Jesaia*, 3e édit., p. 80.
(3) Sur le *Gan-Dunyaš* ou *Kar-Dunyaš* et son sens géographique précis, voy. Friedr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 133-137.

fleuve unique forme en se divisant, pour M. Friedrich Delitzsch ce sont, avec l'Euphrate et le Tigre, les deux grands canaux creusés artificiellement et égaux en volume d'eaux au cours principal et naturel du fleuve, qui se dérivent de l'Euphrate à l'est et à l'ouest dans le voisinage de Babylone : le Schaṭṭ-en-Nîl d'aujourd'hui (page 70), dont il fait le *Ara'htu* des documents cunéiformes en langue assyrienne, puis le Pallacopas des géographes classiques (page 69). Le second est pour lui le Pîschôn (page 77), le premier le Gi'hôn (pages 74-76). Le canal *Ara'htu* étant désigné en suméro-accadien par un nom susceptible de la lecture *Gu-'gan-de,* et dont il croit avoir reconnu la variante *Gu-'gan-na,* il pense trouver là la forme que la Bible a rendue en *Gi'hôn.*

Quant aux pays de 'Havîlâh et de Koûsch, longés par ces deux fleuves, il n'en retrouve aucunement les noms dans les documents cunéiformes. Mais il propose de les assimiler à ceux que l'on appelait Mâgan et Melou'h'ha. Ces deux noms n'apparaissent, il est vrai, dans les textes que comme désignant l'Égypte et l'Éthiopie, suivant l'opinion la plus généralement répandue parmi les assyriologues, ou plutôt, comme je crois l'avoir établi ailleurs (1), la péninsule du Sinaï et la portion libyque de la Basse-Égypte. Il est vrai que M. Friedrich Delitzsch (pages 71-73 et 137-140), par une hypothèse tout à fait gratuite et contre laquelle d'autres assyriologues que moi ont déjà protesté, conjecture que ces deux noms ont été originairement synonymes de Schoumer et Akkad, désignant le sud et le nord de la Chaldée, et que ce n'est qu'abusivement qu'ils ont été ensuite transportés dans le bassin du Nil. On sait cependant que, dans un des plus antiques documents où la mention s'en rencontre, dans un hymne de la période suméro-accadienne (2), le pays de Mâgan est un massif de montagnes (accad. *kur Mâganna,* assyr. *šad Maggan*), ce qu'il est difficile de placer dans les terres basses et marécageuses du voisinage du golfe Persique. Mais la double équation Mâgan=Schoumer='Havîlâh et Melou'h'ha=Akkad=Koûsch est de pure

(1) *Revue archéologique,* janvier 1872, p. 26; *Transact. of the Soc. of Biblical Archæology,* t. VI, p. 348-353 et 399-401.

(2) *Cuneif. inscr. of West. Asia,* t. IV, pl. 13, col. 1, l. 14 et 19.

fantaisie; on doit l'écarter tout d'abord si l'on veut juger équitablement et sans prévention contraire les autres parties du système de M. Friedrich Delitzsch. En fait, il n'a pu trouver dans les textes cunéiformes aucun nom qui se rapprochât naturellement et vraisemblablement du 'Havîlâh de *Genes.*, II, 11. Quant au Koûsch de II, 13, la seule comparaison quelque peu satisfaisante que l'on puisse y proposer dans le système d'un 'Êden chaldéen reste toujours celle qu'on en ferait avec les Kasschi de la Susiane ou ceux de la Babylonie (1).

M. Friedrich Delitzsch a-t-il, en réalité, retrouvé le nom du 'Êden dans les documents cunéiformes plus que celui de 'Havîlâh? Je ne le crois pas. Sans doute, au point de vue purement linguistique, la vocalisation de l'hébreu *'êden* le ferait très-exactement correspondre à un assyrien *edinu*. Mais il faudrait présenter au moins un exemple ou même un motif de présomption de l'application de ce terme d'emprunt de l'assyrien sémitique, de son prototype suméro-accadien *edin* ou du correspondant assyrien habituel, *çêru,* à la désignation de la région de la Babylonie dans laquelle on veut reconnaître le 'Êden biblique; et c'est ce qu'on ne fait pas, car rien jusqu'à présent ne permet de supposer qu'elle ait été ainsi qualifiée. Tout ce qu'on sait, au contraire, tend à le montrer impossible. *Edin* dans les textes accadiens et sumériens, *çêrū* dans leurs versions assyriennes et dans les documents unilingues de ce dernier idiome, s'emploient quelquefois pour désigner « la plaine, » par opposition à « la montagne, » accad. *kur,* assyr. *šadû.* Mais ce n'est jamais le fond de la vallée des deux fleuves, abondamment irrigué, par suite éminemment fertile et susceptible d'une luxuriante culture. C'est, au contraire, le plateau élevé, imparfaitement arrosé, par endroits absolument stérile, et, quand il ne l'est point, plus propre à l'existence pastorale qu'à l'agriculture, comme celui qu'on rencontre à l'ouest de l'Euphrate et qui touche au grand désert de sables de l'Arabie, *Madbar,* celui qui s'étend à l'orient du Tigre jusqu'aux montagnes de la Susiane, celui enfin qui constitue le

(1) Sur ces peuples, outre les indications données plus haut, p. 109, voy. Friedr. Delitsch, *Wo lag das Paradies,* p. 31 et suiv., 124, 128 et suiv.

bassin commun des deux fleuves au nord de 35 degrés de latitude. Aussi le *edin=çêru* est-il souvent qualifié comme le lieu infertile et misérable par excellence, *ašar la ari*, dans lequel les formules de magie déprécatoire repoussent les démons exorcisés et chassés du corps des possédés. On parle du bétail qui y paît (1), des animaux sauvages qui y habitent, *umam çêri;* jamais on n'y place de cultures et de plantations. C'est là que résident les nomades comme ceux de *Qutu* ou *Gutu* et de *Sutu* (2), qualifiés de *çabê edini,* « hommes des steppes, » par opposition à la population sédentaire du territoire irrigué et cultivé. Notons encore l'opposition que l'on établit à plusieurs reprises entre le *edin=çêru* comme contrée pastorale et le sol cultivé, *ašâ* ou *ašâga=iqlu*, dont l'essence est d'être abreuvé d'eau, comme le caractérise la composition de son nom accadien *a-šâ*. Le *edin=çêru* des textes cunéiformes de l'une et de l'autre des langues parlées dans la Chaldée est donc, en réalité, tout à fait l'opposé des conditions dans lesquelles la tradition devait représenter Dieu « plantant son jardin. » Malgré une assonance au premier abord séduisante, il me paraît impossible de l'assimiler au *'Êden* biblique. Et de plus ce terme n'a jamais dû servir de désignation au territoire embrassé par les deux fleuves en Babylonie et en Chaldée (3), à ce territoire où les légendes chaldéo-babyloniennes plaçaient le jardin divin du *Gan-Dunyaš* ou *Kar-Dunyaš,* avec son arbre de vie qui a fourni le nom le plus antique de Babylone, *Tin-tir-kî.*

Pour ce qui est des fleuves paradisiaques, le système de M. Friedrich Delitzsch ne cadre pas mieux avec les données précises de la *Genèse* qu'aucun de ceux qui, avant lui, ont cherché à retrouver le 'Èden dans la Babylonie. Les communications qui existent et qui ont pu exister entre l'Euphrate et le Tigre, au point où leurs deux cours sont le plus rapprochés, n'en ont jamais fait et n'ont jamais permis d'en faire un seul

(1) Voy. *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. III, pl. 61, n° 2, 1, 16.

(2) Sur ces deux peuples, voy. les excellentes observations de M. Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 233-237.

(3) Linguistiquement je crois qu'il vaut mieux maintenir l'ancien rapprochement entre l'assyrien *çêru* et l'arabe *ça'hrâ* que le rattacher à la racine qui est en hébreu *çâ'ar*.

fleuve. Au lieu donc d'un unique courant d'eau, se divisant en quatre fleuves divergents au sortir du jardin divin, nous avons, dans les données où il place ce jardin, deux fleuves qui l'embrassent, en présentant seulement à cet endroit des canaux qui les font communiquer entre eux. Et pour admettre que ces deux fleuves en produisent ensuite quatre, il faut compter avec eux deux grands canaux artificiels dérivés de l'Euphrate par le travail humain. Sans doute ces canaux ont autant d'importance que les fleuves eux-mêmes, et le savant professeur de Leipzig a raison de remarquer (pages 47 et suivantes) qu'on leur appliquait aussi la qualification de *nâru*. Je vais même plus loin, et je concède volontiers à M. Delitzsch que s'il y a eu, comme je l'admets, de la part des Chaldéens localisation de la tradition paradisiaque dans leur propre pays, deux canaux de ce genre ont dû être pris comme fleuves « sortant du jardin, » car c'était le seul moyen de retrouver dans la Chaldée inférieure le chiffre de quatre fleuves. Mais ceci n'a pu être qu'une combinaison postérieure et factice. Il ne devait pas en être ainsi au berceau même de la légende 'êdénique. A l'origine les quatre fleuves issus du jardin divin ont dû être nécessairement des cours d'eau naturels et non créés par la main de l'homme. Il me paraît que le simple bon sens suffit à l'exiger, et qu'ici la vraisemblance est telle qu'elle équivaut à une certitude morale.

Encore si les noms bibliques des fleuves paradisiaques se retrouvaient dans les légendes chaldéo-babyloniennes ou dans la géographie réelle de la région, telle que nous la donnent les textes cunéiformes. Mais ici les ingénieuses recherches de notre assyriologue allemand ne font pas faire un seul pas en avant à la démonstration de la thèse du paradis terrestre placé en Chaldée. Elles apportent des conjectures nouvelles substituées à celles de sir Henry Rawlinson et de M. Sayce, et rien de plus; pas un seul fait positif.

Le Prath et le 'Hid-Deqel sont toujours, entre les fleuves mentionnés dans le chapitre x de la *Genèse*, les deux seuls qui s'identifient avec certitude à l'Euphrate et au Tigre. Pour le nom du premier, M. Friedrich Delitzsch rend à la science un service considérable en établissant définitivement sa véritable étymologie et son origine antésémitique (page 169). *Purâtu* est un nom revêtu de la désinence sémitique du féminin, qui

dérive du suméro-accadien *pur, pura*, « profondeur, récipient, bassin, » et par suite « lit d'un fleuve. » La plus antique dénomination non sémitique de l'Euphrate est *Pura-nunu,* « le grand bassin (1), » correspondant à l'expression biblique *hannâhâr haggâdôl* (2), de même que le simple *Pura,* d'où est venu *Purâtu*, a pour équivalent l'emploi du mot *hannâhâr* (3) ou *nâhâr* (4), « le fleuve » par excellence, pour désigner l'Euphrate. Le même savant explique avec beaucoup de vraisemblance (page 171) le nom accadien originaire du Tigre, *Îd-digna*, dont la forme dialectique sumérienne est *Îd-digla*, source du biblique *'Hid-deqel* et de l'assyrien *Idiqlat, Diqlat,* par la combinaison avec *îd*, *hid*, « fleuve, » du composé accadien *tig-na* interprété pas *unûtu*, « récipient, vase (6), » et *šiknu ša nâri,* « lit d'un fleuve (5), » et qui implique la notion première d'un bassin « aux bords (*tig*) élevés (*na*). »

L'assimilation du *Gi'hôn* biblique avec l'appellation accadienne du canal appelé en assyrien sémitique *Ara'htu* serait très-séduisante, si l'on était assuré de sa lecture *Gu-'gan-de* ou *Gu-'ganna*. Mais cette lecture reste encore fort problématique. Il y a de sérieuses probabilités pour qu'il faille y substituer celle de *Gu-kûa-ana-de* ou *Gu-kûa-ana* (7), qui ferait évanouir toute analogie avec *Gi'hôn*. Quant au *Pischôn,* M. Frie-

(1) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. V, pl. 22, l. 31.

(2) *Genes.,* XV, 18; *Deuteron.*, I, 7.

(3) *Exod.*, XXIII, 31; *Is.*, VIII, 7.

(4) *Is.*, VII, 20; *Mich.*, VII, 12.

(5) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 32, l. 71, *c*, complété d'aprés l'original par M. Friedr. Delitsch.

(6) *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. V, pl. 32, l. 24, *a-c*.

(7) Le nom s'écrit par les signes *KA* (*gu*)-*'HA-AN-DE*. On serait porté à y retrouver l'expression composée bien connue *gu-de*, « prononcer, annoncer, proclamer (voy. Fr. Lenormant, *Étude sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, p. 19, note 2; *Études cunéiformes*, IV, p. 67), » avec insertion d'une épithète qualificative après le substantif *gu,* « parole. » Le sens de l'appellation. *îd gu-'HA-AN-de* paraît être « le fleuve de la prophétie divine, » ce qui comporterait la lecture *gu-kûa-ana-de,* ou, sans l'élément verbal *de*, *gu-kûa-ana-*, *kûa* étant la lecture de l'idéogramme *'HA* quand il a la signification de *nabutu*, *aššaputu*, « prophétie, ora-

drich Delitzsch n'a pas réussi mieux qu'un autre à en retrouver le nom dans les documents cunéiformes. De même que M. Sayce, il est réduit à y comparer le mot énigmatique *pisannu*, qu'il ne réussit pas à expliquer mieux qu'on n'a fait avant lui (pages 77 et 142) et qui, dans tous les cas, n'apparaît jamais comme le nom d'un fleuve ou d'un canal.

Que si, du reste, nous acceptons, malgré cette absence de preuves décisives, les identifications proposées par notre écrivain pour le Gî'hôn et le Pîschôn, nous trouvons les quatre cours d'eau paradisiaques de la Chaldée disposés d'est en ouest dans son système, avec la succession suivante : 'Hid-Deqel, Gî'hôn, Prath, Pîschôn, ce qui déroge à l'ordonnance typique de la *Genèse*, laquelle fait se succéder, à partir du même point de départ, le Gî'hôn, le Pîschôn, le 'Hid-Deqel et le Prath.

J'admets parfaitement, on l'a vu plus haut, que les Chaldéens, comme d'autres peuples, ont localisé dans leur propre pays la tradition du jardin paradisiaque et de ses quatre fleuves, qui avait sa source dans les plus antiques souvenirs de l'humanité primitive. Je suis donc absolument d'accord avec M. Friedrich Delitzsch quand il apporte (page 65) de nouvelles preuves de la croyance, maintenue dans le pays jusqu'au temps des Sassanides, à un Paradis terrestre chaldéen (1). Mais où je m'écarte absolument de lui, c'est quand il prétend que la conception même du Paradis terrestre est un mythe né en Chaldée, se rapportant originairement à ce pays, et qui a rayonné de là chez tous les peuples où on le retrouve, même chez les Iraniens et les Indiens. C'est quand il veut établir que chez le jéhoviste, où a été puisé le chapitre II de la *Genèse*, le

cle. » On trouve même l'orthographe phonétique *ku-a=aššaputu*: *Cuneif. inscr. of West. Asia*, t. II, pl. 15, l. 5-7, *a-b*.

Cependant il faut aussi remarquer qu'il existe un mot accadien *'gan*, au sens indéterminé jusqu'à présent, qui s'orthographie *'ga-an* et entre en composition des mots, tous à la signification non encore établie : *a-'gan = nušû; ši-'gan = unnušu ; za-'gan = za'hannu ; gi-'gan = gi'hînu*. On pourrait admettre ce mot entrant dans la composition du nom de canal qui nous occupe ; mais alors il n'y aurait pas de raison de le lire *gu-'gan-de* et *gu-'ganna* plutôt que *ka-'gan-de* et *ka-'ganna*.

(1) Tel est le passage talmudique, *Berachôth*, 39 *a*.

récit relatif à ce paradis est un emprunt fait directement aux livres sacrés de Babylone pendant la période de la Captivité. L'indépendance réciproque des deux traditions, hébraïque et chaldéenne, me paraît, au contraire, être ici bien établie par ce fait, qui reste intact après comme avant la publication dont je combats les idées, que dans la nomenclature de la géographie paradisiaque les noms de 'Hid-Deqel et de Prath sont seuls positivement communs à toutes deux, tandis que la communauté de ceux de Gî'hôn et de Koûsch reste douteuse, et que les noms de 'Èden, de Pîschôn et de 'Havîlâh continuent à être jusqu'à cette heure étrangers à ce qu'on connaît des documents chaldéo-babyloniens.

Le livre de M. Friedrich Delitzsch, malgré toute sa haute valeur, ne me paraît donc pas apporter de preuves définitives en faveur de sa thèse fondamentale. A mon avis, il laisse subsister intacts les arguments que j'ai cru pouvoir relever comme établissant plusieurs points essentiels :

La liaison originaire des deux notions du jardin paradisiaque et de la montagne divine du lointain nord-est, qui sont inséparables dans la Bible comme chez les Iraniens, et ne deviennent distinctes, appliquées à des objets différents, que chez les seuls Chaldéens;

La parenté plus grande qu'à ce point de vue, et sous quelques autres rapports, le récit hébraïque offre avec les légendes de l'Irân et de l'Inde plutôt qu'avec celles de la Chaldée;

L'indépendance réciproque des quatre grandes traditions sur le paradis terrestre, qui doivent être considérées comme dérivant parallèlement d'une source commune, et non pas comme s'étant enfantées réciproquement.

Ce sont ces arguments qui m'ont déterminé à maintenir la théorie déjà formulée par tant de maîtres de la science exégétique. Tant qu'on ne les aura pas réfutés, ou tout au moins ébranlés, je crois qu'ils doivent primer tous les autres, emporter la conviction et imposer la conclusion qui en découle d'une manière nécessaire.

Il me semble, du reste, que si j'arrive à un résultat tout différent de celui auquel s'arrête M. Friedrich Delitzsch, bien qu'en présence des mêmes documents, ceci tient surtout à une diversité de méthode et de point de vue. Mon éminent contra-

dicteur se place exclusivement sur le terrain des documents cunéiformes. Il attribue à leurs plus fugitives indications une importance supérieure à celle de toutes les autres sources, et il refuse à la tradition iranienne et indienne le degré de valeur qu'il m'est impossible de ne pas lui attribuer dans le débat.

Il y a peut-être chez chacun de nous deux une certaine pétition de principe au point de départ, et il serait bien difficile qu'il n'y en eût pas. La manière dont nous envisageons le caractère et la nature des récits primitifs par lesquels s'ouvre la *Genèse* n'est pas la même; il en résulte que dans les mêmes documents nous voyons les choses sous des angles différents. Ce sont ceux qui nous lisent qui jugeront lequel des deux points de vue est le plus exact et se concilie le mieux avec l'ensemble des faits.

Pour ma part, je crois que dans ces recherches comparatives sur des traditions qui se retrouvent à la fois chez un grand nombre de peuples il faut se défier de la tendance à donner une influence trop exclusive à une seule classe de documents, aux informations venues d'un seul côté. Quand on agit ainsi, l'on est inévitablement influencé, dans une mesure qui me semble trop forte, par certains courants qui tiennent aux préoccupations prédominantes de la science à tel ou tel moment, je dirais presque à la vogue dont jouissent certaines études. Il y a vingt-cinq ans, par une conséquence des éclatantes découvertes qui venaient d'être faites dans le champ de l'aryanisme, on tendait à voir tout aryen, et spécialement iranien, dans les premiers chapitres de la *Genèse*. Aujourd'hui les progrès inattendus des études assyriologiques y font voir tout chaldéen. Il y a là, je crois, exagération dans un sens et dans l'autre. C'est ce dont j'ai essayé de me défendre. Il m'a paru qu'il fallait tenir compte de toutes les sources d'information, de tous les éléments de comparaison, et que c'était seulement ainsi que l'on pouvait le plus approcher de la vérité des choses et de son exacte appréciation.



TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

CHAPITRE IX. — L'ARÂRÂT ET LE 'ÊDEN.

CHAPITRE X. — LE PÈRE DE LA NOUVELLE HUMANITÉ ET SES FILS.

CHAPITRE XI. — LE TABLEAU ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE. — OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

CHAPITRE XII. — LE TABLEAU ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE. — FAMILLE DE YAPHETH.

APPENDICE. — LA QUESTION DU 'ÈDEN ET LES ÉTUDES DE M. FRIEDRICH DELITZSCH.

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.